

ANNÄHERUNGEN

Zur hermeneutischen Phänomenologie
von *Sein und Zeit*

CIP – Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1 Heidegger M. (082)
165.62(082)

ANNÄHERUNGEN : Zur hermeneutischen
Phänomenologie von *Sein und Zeit*. Herausgegeben
von Dean Komel. – Ljubljana : Nova revija, 1999. –
(Edition Phainomena, ISSN 1408-550X ; 12)

ISBN 961-6017-92-6

1. Komel, Dean
103991808

Herausgegeben von Dean Komel

Ljubljana, 1999

INHALT

Dean Komel (Ljubljana): Das Geheimnis des Begegnens	9
Reiner Thurnher (Innsbruck): Kehre vor der 'Kehre' – Wandlungen im Philosophiebegriff Heideggers nach <i>Sein und Zeit</i>	23
Dietmar Koch (Tübingen): Der doppeldeutige Grundansatz von <i>Sein und Zeit</i> und das »Da-sein im Menschen«	39
Pavel Kouba (Prag): Der Sinn der Anwesenheit	57
Valentin Hribar (Ljubljana): Die Frage nach dem Sein als Präsenz	73
Mario Ruggenini (Venedig): Existenz und Seinsverständnis. Das Problem einer hermeneutischen Phänomenologie nach <i>Sein und Zeit</i>	83
Valentin Kalan (Ljubljana): Seele (ΨΥΧΗ) und Dasein. Phänomenologische und hermeneutische Betrachtungen zu einer geschichtlichen Unterscheidung in <i>Sein und Zeit</i>	97
Robert Petkovšek (Ljubljana): Platon in <i>Sein und Zeit</i>	119
Franci Zore (Ljubljana): Platonische Aporie des Seienden als Ausgangspunkt von Heideggers <i>Sein und Zeit</i>	141
Željko Pavić (Zagreb): Joch des Verstehens. Heideggers frühe Zugänge zur Hermeneutik Schleiermachers	149
Andrina Tonkli - Komel (Ljubljana): Das Geflecht von Sprache und Zeit	181
Damir Barbarić (Zagreb): »Verlorene Gegenwart«. Die Rolle des Augenblicks in <i>Sein und Zeit</i>	191
Heinrich Hüni (Wuppertal): Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte?	203
Peter Trawny (Wuppertal): Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger	215
Ivan Urbančič (Ljubljana): Interpretieren und/oder Denken	241

ANNÄHERUNGEN Zur hermeneutischen Phänomenologie von *Sein und Zeit*

Am 28. und 29. November 1997 fand in Ljubljana die Tagung *Blickbahn, Fragen und Botschaft von Heideggers 'Sein und Zeit'* statt. Anlässlich des 70. Jahrestages des Erscheinens von *Sein und Zeit* und anlässlich seiner Übersetzung ins Slowenische hat die Slowenische Philosophische Gesellschaft (Vorsitzender Prof. Dr. Valentin Kalan) in Zusammenarbeit mit dem Verlag Slovenska Matica (Vorsitzender Dr. Joža Mahnič), dem Institut für Philosophie der Philosophischen Fakultät der Universität Ljubljana (Leiter Prof. Dr. Valentin Hribar) und der Phänomenologischen Gesellschaft (Vorsitzender Doz. Dr. Dean Komel) diese Tagung organisiert.

Dadurch erfuhr die Rezeption des »ersten Hauptwerkes« Heideggers in Slowenien, die bereits einige Jahrzehnte vor seiner Übersetzung einsetzte, eine entscheidende Rechtfertigung. Heidegger wurde bei uns nie nur von streng akademischen Kreisen rezipiert, sondern erfreute sich sowohl im besten philosophischen als auch kulturellen Sinne eines lebhaften provozierenden Interesses. Vor dem Zweiten Weltkrieg begleitete Heidegger die Gedankenformung des damals bedeutendsten phänomenologischen Philosophen, France Veber, von der Gegenstandstheorie zur Frage der Wirklichkeit. Anfang der 60er Jahre kollidierten die ersten Kommentare und Übersetzungen von Heideggers Schriften ins Slowenische mit dem Versuch einer kritischen Auseinandersetzung der jüngeren Generation von Intellektuellen und Künstlern mit der offiziellen sozialistischen Ideologie. Das Denken Heideggers wurde so zum zentralen Topos in Fragen der Ideologie, des Nihilismus, der Kunst, der Religionserfahrung, der nationalen Identität, der Demokratie und der individuellen Freiheit. Ende der 70er Jahre nahm das Interesse am Denken Heideggers – auch aufgrund der ideologischen »Verhinderungen« – ein wenig ab, was einer neuen Phase der intensiven Auseinandersetzung mit Heidegger in den 90er Jahren eher entgegenkam, u.z. sowohl in der neugegründeten Phänomenologischen Gesellschaft als auch an den Geisteswissenschaftlichen Fakultäten der Universität Ljubljana.

Ein Teil der Ergebnisse dieser neueren Diskussion über Heidegger, diesmal im internationalen Rahmen, wird im vorliegenden Band vorgestellt.

Es ist sehr wichtig, daß an dieser internationalen Tagung auch die Übersetzer von *Sein und Zeit* ins Slowenische teilgenommen haben. Mit unseren Gästen aus der Bundesrepublik Deutschland, der Tschechischen Republik, Italien, Kroatien und Österreich kam es zu einer kritisch anregenden Aussprache, die zur weiteren Klärung der Grundfragen beitrug und mitunter neue Perspektiven zum Verständnis dieses philosophischen Hauptwerkes des 20. Jahrhunderts eröffnete.

Persönlich freut mich ganz besonders der Umstand, daß der vorliegende Sammelband in der Edition *Phainomena*, die von der Phänomenologischen Gesellschaft beim Verlag Nova Revija (geleitet von Herrn Niko Grafenauer) herausgegeben wird, veröffentlicht werden kann. Die Kulturzeitschrift *Nova Revija*, die dem Verlag auch den Namen gab, ist seit ihrer Gründung im Jahr 1982 der Nachbarschaft von Denken und Dichten verpflichtet, von der sich Heidegger einen neuen Anfang versprach.

Abschließend möchte ich meinen Dank Herrn Prof. Dr. Valentin Kalan, Frau Mag. Heidrun Thomas, Herrn Harald Greifeneder, Frau Doz. Dr. Mira Miladinović-Zalaznik und Herrn Aleš Košar, die zum Zustandekommen dieses Sammelbandes beigetragen haben, aussprechen. Ferner danke ich dem Ministerium für Wissenschaft und Technologie der Republik Slowenien für die finanzielle Unterstützung unseres Projekts und freundliches Entgegenkommen.

Dean Komel

Dean Komel

DAS GEHEIMNIS DES BEGEGNENS

Paul Celan spricht in seiner berühmten Meridian-Rede das an, worüber Dichter am liebsten schweigen – das Gedicht. Er sagt und fragt:

»Das Gedicht ist einsam. Es ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben.

Aber steht das Gedicht nicht gerade dadurch, also schon hier in der Begegnung – *im Geheimnis der Begegnung?*«

Begegnen wir einem solchen Geheimnis der Begegnung nur in der Dichtung? Eignet es nicht auch dem phänomenologischen Denken, wenn dieses seinem eigenen Aufruf »Zu den Sachen selbst!« folgt und demgemäß sich selber *inmitten der Sachen* auffindet?¹ Wenn, und gerade wenn, wir diese Frage bejahen, wird es noch offen und strittig bleiben, was es ist, dem die Phänomenologie begegnet. Denn offen und strittig bleiben, heißt doch, etwas als Geheimnis wahren.

Eine der rätselhaftesten Stellen bei Heidegger überhaupt stellt zweifellos der siebte, »methodische« Paragraph in *Sein und Zeit* dar. Hier versucht Heidegger den Vorbegriff der Phänomenologie aufzuklären.

Da befindet sich auch der oft gebrauchte und mißbrauchte Satz: »Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas« (GA 2, 41).

Was aber heißt »Phänomen – eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas?« Auf den ersten Blick scheint die Frage überflüssig, weil die Antwort in gewissem Sinn bereits gegeben ist: das »sich-an-ihm-selbst-Zeigende«, nach Husserl das *Evidente*.

Ist der angeführte Satz wirklich so evident, oder birgt dieses An-sich-sein des Zeigens einen tieferen Gegensatz in sich, der

¹ Die vorliegende Besinnung gehört in den breiteren Kontext der Behandlung der Phänomenologie in ihrem Übergang von Husserl zu Heidegger, den ich in meinem Buch *Fenomenologija in vprašanje biti* (Phänomenologie und Seinsfrage), Maribor 1993, näher erörtert habe. Eine weitere Anregung resultierte aus der Veröffentlichung einer kürzeren Schrift Heideggers, *Über das Prinzip »Zu den Sachen selbst!«*, *Heidegger Studies* 11, Berlin 1995, S. 5–8.

von uns verlangt, ihm zu ent-gegen? Das ausgezeichnete Be-
gegnen von etwas, das Begegnen von *etwas als etwas* birgt in
sich das Geheimnis vom Als als solchem, vom Horizont des
Begegnens.

An dem vielleicht wichtigsten Punkt der Klärung des Vor-
begriffs der Phänomenologie in *Sein und Zeit*, der der Entfor-
malisierung des formalen Begriffs vom Phänomen als Sich-an-
ihm-selbst-Zeigendem gewidmet bleibt, fragt Heidegger: »Was
ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne 'Phänomen' genannt
werden muß« (GA 2, 47)? Die Frage betrifft nicht, wie wir
vielleicht vermuten würden, einen bestimmten phänomenolo-
gischen Inhalt, in den sich das Phänomen entformalisieren wür-
de, sondern die Form des Phänomens selber wird zum In-halt,
oder noch genauer, zur *inne-haltenden Inter-ferenz*. Die genaue
Antwort auf die vorher gestellte Frage lautet nämlich: »Offen-
bar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt,
was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *ver-
borgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was
sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen
Sinn und Grund ausmacht« (GA 2, 47). Da – inmitten der Sa-
che selbst – begegnen wir dem Geheimnis der Begegnung, dem
geheimnisvollen Spiel des Zeigens und Verbergens, das *wir* for-
mal als *phänomenologische Interferenz* bezeichnen möchten.
Diese weist nicht nur auf der terminologischen Seite auf eine
sehr bekannte Heideggersche Bezeichnung, nämlich die der
ontologischen Differenz, hin. Auch sachlich bleibt sie mit ihr
verbunden. Die Verbindung wird auch in der vorher erwähnten
Stelle aus *Sein und Zeit* angedeutet: »Was aber in einem aus-
nehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdek-
kung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist nicht dieses
oder jenes Seiende, sondern ... das *Sein* des Seienden« (GA 2,
47).

In *Sein und Zeit* bestimmt Heidegger die Verborgenheit als
einen Modus der Verdecktheit, diese aber als den »Gegen-be-
griff zu Phänomen« (GA 2, 48).

Trotz dieser Bestimmung bleibt es offen, ein Geheimnis also,
wie das Phänomen als Sich-Zeigendes und das Verborgene als

der Gegen-begriff des Zeigens einander gehören. Und so gese-
hen bleibt ein Geheimnis auch das Verbergen des Seins selbst.

Offenbar handelt es sich darum, daß sowohl »Phänomen«
wie auch »Sein« hier aus der Interferenz Erfahrung dessen spre-
chen, was sich den Griechen anfänglich als Wahrheit enthüllte
– aus der Un-verborgenheit, *a-letheia*. Nur aufgrund dieser In-
terferenz Erfahrung kann die Verborgenheit als Gegenbegriff zum
Phänomen gesetzt werden. Nur in dieser Setzung wird Sein als
das Verborgenste und zugleich doch schon irgendwie Entdeck-
te herausgestellt.

Hierbei handelt es sich nicht bloß um eine Rehabilitierung
der altgriechischen Wahrheitsauffassung, sondern diese selbst
zeigt sich uns in ihrer Interferenz-Dimension, aufgrund der Be-
folgung der Phänomene selbst, die ihren phänomenologischen
Zug im Sehenlassen und ihren hermeneutischen Bezug in Sich-
sagen-lassen findet.²

Die Entformalisierung des Phänomenbegriffs wird also in
einer anscheinend eindeutigen Formulierung des Verhältnisses
zwischen dem »Sein« und dem »Phänomen« bestätigt: »... Phä-
nomen im phänomenologischen Verstande [ist] immer nur das,
... was Sein ausmacht ...« (GA 2, 48).

Es ist angebracht, sich hier sehr vorsichtig zu bewegen: die
zitierte Behauptung meint das Sein im Unterschied zum Sei-
enden. Dieser Unterschied bleibt jedoch eine offene Frage. Es
geht nicht einfach um eine Ontologisierung der Phänomeno-
logie. Derlei ist nach Heideggerschem Verständnis der Mög-
lichkeiten der ontologischen Untersuchungen gar nicht durch-
zuführen, denn: »*Ontologie ist nur als Phänomenologie mög-
lich*« (GA 2, 48). Aber auch bei dieser Behauptung müssen wir
auf der Hut sein. Sie wird nur aus dem Sachverhalt verständ-
lich, den wir vorher angegeben haben, als wir auf die Inter-
ferenz Erfahrung der Unverborgenheit hinwiesen. Was sich im
Rahmen der philosophischen Tradition als Ontologie heraus-
bildete, wie auch das, was in der Krisis derselben Tradition mit

² So betont Heidegger in seiner autobiographischen Skizze *Mein Weg in die
Phänomenologie*: »... Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte
als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher
noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *ale-
theia* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung,
sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tra-
gende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grund-
zug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher«
(ZSD 87).

Husserl als Phänomenologie zur Geltung kam,³ erleidet hier eine prinzipielle Wende und die ist so wesentlich, daß auch Heidegger selbst in *Sein und Zeit* ihre volle Tragweite und Tiefe wahrscheinlich nicht gesehen hatte. Warum würde er sonst seiner hermeneutischen Phänomenologie die Brille jener wissenschaftlichen Philosophie aufsetzen, die er bei Husserl so heftig kritisierte?⁴

Vier Jahre nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* unterstrich er die Hauptprogrammthese seiner Abhandlung nochmals vehement mit den Worten: »Philosophie ist keine Wissenschaft!«⁵

Philosophie ist keine Wissenschaft, insofern sie – wie die Kunst – offen für das Geheimnis der Begegnung steht. Die Sache selbst, die die Philosophie anspricht, war immer, von je her, und bleibt immer, strittig. Sie als Gegenstand zu gegenwärtigen erfordert die große Kunst des Denkens, jedoch eine noch größere wird benötigt, wenn wir, dem Sachverhalt gemäß, auf die Rätselhaftigkeit der Gegend des Begegnens selbst hinweisen möchten.

Diese Gegend wird in *Sein und Zeit* Seinsvergessenheit benannt. Dabei ist »Vergessenheit«, ihrer Auslegung als Begriff und Gegenbegriff zum Phänomen gemäß, als Modus der Verdeckung bestimmt.⁶ So führt uns die phänomenologische Interferenz zur Erfahrung der ontologischen Differenz. Eine Bestätigung dieser Behauptung können wir in späteren Werken Heideggers finden, wo ontologische Differenz mit den Wörtern Zwiefalt, Austrag und Unterschied benannt wird. Der Unterschied vom Sein und Seienden spielt sich im Spiel bzw. Zwischen-spiel des Ent- und Verbergens ab. In dieser Hinsicht hat sich in *Sein und Zeit* die Frage noch nicht aufs Äußerste ver-

³Die *ontologische* Hinsicht dieser Veränderung wird durch die Aussage, »'Hinter' den Phänomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein« angedeutet, die phänomenologische durch: »Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie« (GA 2, 48).

⁴So lesen wir in *Sein und Zeit*: »Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden ...« (GA 2, 50).

⁵Martin Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, WS 1930/31, GA 32, S. 18.

⁶Vgl.: GA 2, 47. Meiner Meinung nach trägt zu dieser phänomenologischen Einsicht auch die Tatsache entscheidend bei, daß Heidegger *aletheia* als Unverborgenheit übersetzt, nicht aber wörtlich als Unvergessenheit. Die berühmte Seinsvergessenheit bedeutet demnach, daß das Sein selbst einem Verborgenen ereignet bleibt.

schärft, wie es mit diesem Zwischen-spiel des Ent- und Verbergens steht, inwiefern es das Geheimnis der Begegnung in sich verbirgt.

Ist das Verbergen des Verborgenen etwas, was aufgrund des phänomenologischen Sehen-lassens, und wenn es nötig erscheint, auch mit Gewalt in die Entdecktheit der Übersicht zu zwingen möglich wäre? Dabei droht die Gefahr, daß sich das Verbergen des Verborgenen wegen der Gewaltsamkeit der methodischen Überführung gar nicht zusagen läßt. Oder sollten wir dem Verbergen des Verborgenen zuliebe, das dann nur als Geheimnis aussagbar wäre, die Übersicht unterlassen? Damit setzten wir uns dem Vorwurf der wissenschaftlichen Undurchsichtigkeit oder sogar Mystik aus.⁷

Es bleibt noch etwas Drittes, und meiner Ansicht nach echt Phänomenologisches übrig: wir lassen uns auf die Interferenz des Ver- und Entbergens ein. In diesem Fall muß das methodische Verfahren, bei dem alle Begegnisse schon im voraus auf der transzendentalen Ebene vereinbart sind, ausgelassen werden, damit wir uns in der Gegend des Begegnens frei bewegen können. Sie schenkt uns die Wegerfahrung, die auf keine Weise methodisch zu erzwingen wäre, die aber eine unerschöpfliche Kraft des Denkens, Dichtens und Dankens mit sich bringt: »Für das sinnende Denken dagegen gehört der Weg in das, was wir die Gegend nennen. Andeutend gesagt, ist die Gegend als das Gegnende die freigebende Lichtung, in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Freie gelangt. Das Freigebend-Bergende der Gegend ist jene Be-wegung, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören« (GA 12, 197).

Je mehr sich Heideggers Denken in die dunklen Tiefen der Frage des Seins begab, desto weniger blieb die Phänomenologie eine Methode und wurde allmählich zum Weg, wie auch Friedrich-Wilhelm von Herrmann in seinem instruktiven Aufsatz *Weg und Methode*⁸ hervorgehoben hatte.

Im Rahmen von *Sein und Zeit* versteht Heidegger ziemlich eindeutig die Phänomenologie als wissenschaftliche Methode der Philosophie, sogar als ihre einzig mögliche Methode. Dem-

⁷Was den späteren Werken Heideggers oft vorgeworfen wird.

⁸Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Weg und Methode*, Frankfurt am Main 1990.

gemäß wird das phänomenologische Begegnenlassen auf der Basis des Aus-, Zu- und Durchgangs methodisch aufgefaßt: »Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung« (GA 2, 49). Aus der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie*, gehalten im Jahre 1927, kennen wir schon die erwähnten drei Elemente des phänomenologischen methodischen Verfahrens als Reduktion, Konstitution und Destruktion.

Hier wird aber plötzlich die Frage brennend: Was macht die innere Bedingung der Möglichkeit des Begegnenlassens aus, und wodurch wird die Phänomenologie als die ausgezeichnete methodische Art des Begegnenlassens bestimmt?

Das Verb »begegnen« weist auf die Präposition »gegen« hin, die auch als Vorsilbe gebraucht wird, z.B. im Wort »Gegensatz«. Wir können aus der Präposition »gegen« unmittelbar ein Substantiv bilden, wie z.B. im Wort »Gegner«. Sehr wichtig erscheint uns, daß das Basiswort »gegen« in einer Folge der wesentlichsten Termini in *Sein und Zeit* auftaucht, z.B.: »Gegenwart«, »Gegenwärtigen«, »Vergegenwärtigen«, »Gegenstand«, »Gegend«, die ihre phänomenologische Relevanz gerade in der Verkoppelung mit »Begegnenlassen« finden.

Warum hat sich Heidegger für die Verwendung des Terminus »Begegnen« entschieden? Dem aufmerksamen Leser kann es kaum entgehen, daß dadurch die Verdoppelung der immanenten und transzendenten Gegebenheiten vermeidbar ist, also der Abgrund zwischen dem Bewußtsein und der Realität, der die Husserlsche Phänomenologie so stark belastet. Und nicht nur seine. Auch France Veber, der Begründer der Phänomenologie in Slowenien, stellt als eine der Hauptthesen in seinem letzten, umfangreichen Werk aus dem Jahre 1939, *Vprašanje stvarnosti* (*Die Frage der Wirklichkeit*), einer kritischen Auseinandersetzung mit der Meinongschen Gegenstandstheorie und der Husserlschen Phänomenologie, die Behauptung auf: »Die

Wirklichkeit wird 'getroffen', das heißt: wir treffen auf sie bei unserem Handeln und Wirken, die Phänomene dagegen werden 'präsentiert', 'geschaut', 'gesehen', ohne als Kräfte unseres Handelns unmittelbar einzugreifen oder überhaupt eingreifen zu können«.⁹

Veber beharrt also auf dem Gegensatz von »Treffen« und »Präsentieren«. Wenn wir »die Welt der Phänomene« auf das Bewußtseinsfeld beschränken, begrenzen wir damit schon im voraus, völlig unangemessen, die Frage nach dem Phänomen der Welt. Diese Frage stellt in *Sein und Zeit* eine der wichtigsten dar, und vielleicht berühren wir hier sogar *die wichtigste Frage* der Phänomenologie überhaupt.

Das Heideggersche Vorhaben ist es, das Phänomen der Welt noch vor jeglicher »Gegebenheit fürs Bewußtsein« frei zu lassen, aufgrund unseres existenten Befindens in ihr. Mit dem existenten In-der-Welt-sein kann erst das aufleben, was wir phänomenologische Interferenz genannt haben, obwohl die Gegend des Begegnens in *Sein und Zeit* und damit auch das Phänomen der Welt phänomenologisch noch nicht völlig freigelegt wurde.¹⁰ Wesentliches war hier doch schon angedeutet: »Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß nur begegnen und das entdeckte Seiende in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt 'gibt'.« Aber »wie 'gibt es' Welt« (GA 2, 97)? Wie begegnet etwas, was im vornhinein das Begegnen ermöglicht?

Diese Frage taucht im Rahmen der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Naturalisierung der Welt auf, die Heidegger anhand der hermeneutischen Interpretation der cartesianischen *res extensa* behandelt. Im Begriff Naturalisierung steckt »*natura*«, »die Natur«. So stellt uns die Kritik der Naturalisierung vor das Verhältnis von Welt und Natur. Das Problem dieses Verhältnisses verschärft sich eigentlich mit der Frage, inwiefern und wie Natur als Natur begegnet.

In *Sein und Zeit* treffen wir sehr oft auf die Wendung »das innerweltlich begegnende Seiende«. Diese Wendung verleitet uns von selbst zum Gedanken, daß es neben dem *innerweltlich*

⁹ France Veber, *Vprašanje stvarnosti* (*Die Frage der Wirklichkeit*), Ljubljana 1939, S. 452.

¹⁰ Der Terminus »Gegend« hat in *Sein und Zeit* die begrenzte, aber zentrale Bedeutung des »Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens« (GA 2, 137).

noch das *außerweltlich* begegnende Seiende gibt, was freilich nach Heidegger gar nicht möglich ist, wenn die Welt phänomenologisch das »Wie« des Begegnens überhaupt bedeuten soll.

Und doch scheint dies gerade im Falle »der Natur« möglich zu sein. So können wir in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), also direkt vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, lesen, daß die Natur »innerweltlich vorkommen [kann], wenn die Welt, d.h. Dasein existiert. Die Natur kann aber sehr wohl in ihrer eigenen Weise sein, ohne innerweltlich vorzukommen, ohne daß menschliches Dasein und damit eine Welt existiert. Und nur weil Natur *von sich aus* vorhanden ist, kann auch dem Dasein innerhalb der Welt begegnen« (GA 25, 19).

Noch radikaler tritt dieser Grenzfall des Begegnens in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) zutage: »Zur *entdeckten* Natur, d.h. zum Seienden, sofern wir uns zu ihm als enthülltem verhalten, gehört, daß es je schon in einer Welt ist, aber zum *Sein* der Natur gehört nicht Innerweltlichkeit« (GA 24, 240).

Über die Explikation der Seinsweise der Natur verliert Heidegger in *Sein und Zeit* kaum ein Wort, ähnlich geschieht es mit der Leiblichkeit und teilweise auch mit der Sprache. Für die Explikation sowohl des Phänomens der Natur sowie auch der Leiblichkeit und der Sprache, scheint die existenziale Struktur der Befindlichkeit ausschlaggebend zu sein.¹¹

So könnten wir betreffend des Verhältnisses *Welt : Natur* sagen, daß das auf die Weise des In-der-Welt-seins ausgetragene Wesen des Menschen immer schon von der »Natur« getragen wird. Damit bekommt die Natur den Charakter eines eigentümlichen, aller Geschichte vorausgehenden Geschickes, das Heidegger aber in *Sein und Zeit* noch nicht eigens explizierte.

Dies kommt erst nach *Sein und Zeit* vor, als er den Entbergungscharakter der Grundstimmungen ausführlicher verfolgte. Hinzu kam immer radikaler die phänomenologische Relevanz

¹¹ Heidegger sieht dies ganz deutlich im Aufsatz *Vom Wesen des Grundes*: »... Natur [läßt sich] weder im Umkreis der Umwelt antreffen, noch überhaupt primär als etwas, wozu wir uns verhalten. Natur ist ursprünglich im Dasein offenbar dadurch, daß diese als befindlich-gestimmtes *inmitten von* Seiendem existiert. Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffs der Sorge zum Ausdruck kommt, kann allein hier erst die Basis für das *Problem* der Natur gewonnen werden« (WM² 155–156).

des anfänglich griechischen Offenbarens der »Natur« als *physis*.¹² Schon in der Vorlesung aus den Jahren 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, bestimmt er sie als »...Walten des Seienden im Ganzen, das das menschliche Schicksal und seine Geschichte mit in sich begreift ... und auch sogar in gewisser Weise das göttliche Seiende insichschließt« (GA 29/30, 39).

In *Sein und Zeit* kommt, im Rahmen des ganzen temporalen Entwurfs, der phänomenologischen Interferenz ein ekstatisch-horizontaler Sinn zu: »Das Vernehmen im weiteren Sinne läßt das Zuhandene und Vorhandene an ihm selbst 'leibhaftig' hinsichtlich seines Aussehens begegnen. Dieses Begegnenlassen gründet in einer Gegenwart. Sie gibt überhaupt den ekstatischen Horizont innerhalb dessen Seiendes leibhaftig *anwesend* sein kann« (GA 2, 458).

Das hier nur angedeutete Verhältnis zwischen dem Begegnenlassen und der Zeitlichkeit wird ausführlich im *Kantbuch* (erschienen 1929) analysiert. Auf der Basis der hier angegebenen Feststellung: »das Begegnende selbst ist im vornhinein schon umgriffen durch den in der reinen Anschauung vorgehaltenen Horizont der Zeit« (GA 3, 75), können wir uns nun fragen, wie es um den Horizont selbst steht. Diese Frage stellen heißt nicht mehr, die phänomenologische Interferenz ekstatisch-horizontal zu interpretieren, sondern umgekehrt, den Horizont der Zeit selbst aus der phänomenologischen Interferenz zu betrachten, d.h. als solches, was selbst dem Spiel des sich verbergenden Entbergens zugehört. Das zeigt einigermaßen das Wort Gegenwart an. Die Gegenwart im oben angegebenen Sinn ist in der Tat für das Begegnenlassen konstitutiv. Doch andererseits wird sie selbst als Gegenwart instituiert von der offenen Gegend des Begegnens.

Das tritt auch in der Schrift *Vom Wesen der Wahrheit* zutage, die dem *Kantbuch* folgte. Der ermöglichende Horizont ist hier einer Kraft *des Verbergens* des Seienden im Ganzen unterstellt, die den Worten Heideggers zufolge auch älter ist »als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält« (WM² 191).

¹² Diese phänomenologische Relevanz der *physis* bleibt in *Sein und Zeit* noch verhüllt. Erst in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik*, 1935, verweist Heidegger auf die wahrscheinliche *etymologische* Verbindung des indogermanischen Ursprungs der Verben *phainesthai* und *phuō* (vgl. GA 40, 76). Ähnliches könnten wir betreffend des Verhältnisses *physis – logos – aletheia* konstatieren.

Das Bergen des Verborgenen, das dem Interferenzspiel von Ver- und Entbergen waltet, beginnt hier als ein Geheimnis zu sprechen: »Nicht ein vereinzelttes Geheimnis über dieses und jenes, sondern nur das Eine, das überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches Da-sein des Menschen durchwaltet« (WM² 191). Dieses Geheimnis, phänomenologisch als das Verbergen des Verborgenen bezeichnet, dürfen wir zurecht das Geheimnis des Begegnens nennen. Das Phänomen, das, was ausgezeichnet auf die Weise des Sichzeigens begegnet, steht immer in einer Tension mit dem Verbergen, die keine noch so gewaltige Prätension des Schenlassens beseitigen kann. Dieser Sachverhalt wird noch deutlicher in der Schrift *Ursprung des Kunstwerkes* (1936) bemerkbar. »Jegliches Seiende, das begegnet und mitbegegnet, hält diese seltsame Gegnerschaft des Anwesens inne, indem es sich zugleich immer in eine Verborgenheit zurückhält. Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung« (GA 5, 40).

Indem die Offenheit hier als Lichtung bestimmt wird, die aber in sich selbst auch Verbergung ist, springt auch die Interdimension der phänomenologischen Interferenz ins Auge; die sichverbergende Lichtung bestimmt Heidegger noch als die offene Mitte: »Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende« (GA 5, 40).

Es folgt noch ein weiterer Schritt. Die Gegnerschaft des Anwesens wird aus dem gegenseitigen Tragen und Austragen von Welt und Erde gebahnt. Mit der »Erde« denkt Heidegger noch gründlicher, d.h. gerade vom Grund der phänomenologischen Interferenz her, das, was wir die »Natur« nennen und was sich den Griechen als *physis* enthüllte: »Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehen west die Erde als das Bergende« (GA 5, 28).

Aber auch hier wird die Interferenzdimension der sichverbergenden Entbergung und sie bergendes Geheimnis als Ort des Begegnens in der Welt noch nicht ganz freigelassen. Es

kann nicht genug auf die Gegenwendigkeit von Erde und Welt und auf den öffnenden Streit zwischen den beiden hingewiesen werden. Wir müssen noch zeigen, wie sich diese öffnende Mitte als Ort des Begegnens in der Welt öffnet. Inmitten der Welt heißt: auf der Erde, unter dem Himmel. Dies setzt die Erfahrung der Offenheit der Welt als Gegend voraus, auf der sich das Spiegelspiel der Erde und des Himmels, der Sterblichen und der Götter frei abspielt.

Das Wort »Gegend« bezeichnet nicht die Welt, sondern die einzigartige Begegnisart der Welt, die uns nur in einer außerordentlichen Gelassenheit erreicht. Für den Heideggerschen Gebrauch des Wortes Gegend scheint uns die Erklärung wichtig, die er uns in seiner *Heraklit*-Vorlesung aus den Jahren 1943/44 schenkte. Das Wort »Gegend«, bzw. im Tiroler Dialekt: »Gegnet«, stellt er in die Nähe der griechischen Wörter *chora* und *chaos*: »Die Nennworte *chora*, *chaos* gehen zurück auf *chao* (wovon *chaos*), gähnen, klaffen, sich auftun, sich öffnen, *he hora* als die umgebende Umgegend ist dann 'die Gegend'« (GA 55, 335).

Diese Erläuterung gehört zwar in den breiteren Kontext der Auslegung der Heraklitischen Bestimmung des *logos* als *panthon kechorismenon*. Die Bedeutung des Wortes »Gegend« ist ausführlicher als »die umgebende, Orte und Richtungen gewährende, sich öffnende und entgegenkommende Weite« bestimmt (GA 55, 335). Bei der Kennzeichnung des Heraklitischen *logos* bewahrt Heidegger die Nähe von Gegend und Gegenwart: »Der *logos* ist als die ursprünglich wahrende Versammlung die gegenhaft entgegnende Gegenwart, in der das Aufgehende und Vergehende anwest und abwest« (GA 55, 338). Außerdem erkennt Heidegger im Wort *kechorismenon* die Herrschaft des Unterschiedes von Sein und Seienden an. Dieser Unterschied gegnet als Gegend auf die Weise der sichverbergenden Lichtung. Wir finden uns in der Dimension der phänomenologischen Interferenz, jetzt aber nicht mehr der einseitig horizontal begründeten. Sie erhält eine überschüssige Mehrseitigkeit, die nicht mit einer gleichgültigen Vielseitigkeit gleichgesetzt werden kann.

Fast zur gleichen Zeit wie die erwähnte Vorlesung entstand auch der Heideggersche Aufsatz »*Agchibasie. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*«. Dessen dritter Teil wurde 1959 unter dem Titel *Zur Erörterung der Gelassenheit (aus einem Feldgespräch über das Denken)* veröffentlicht, der Gesamttext jedoch erst 1995 (GA 77). Die ursprünglich publizierte Schrift berührte den Unterschied zwischen der phänomenologischen Welterfahrung als dem Vorstellungshorizont und jener als gegenständlichen Gegend: »Das Horizontale ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen, das erfüllt ist mit Aussicht ins Aussehen dessen, was unserem Vorstellen als Gegenstand erscheint.«¹³ In der Offenheit des Horizonts bleibt das Begegnenlassen jederzeit möglich, ohne daß es je als Geheimnis des Verweilens des Menschen auf der Erde unter dem Himmel, also inmitten der Welt, erfahren wird. Es wird zu einer Erfahrung erst mit gelassener Einlassung auf die Gegend des Begegnens – die Gelassenheit zur Gegend. In einer solchen Gelassenheit zur Gegend vergegnet uns die Gegend selbst, was wir als das weite Berühren spüren: »Gegen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile.«¹⁴

Dieser Satz spricht von der umgekehrten, von uns weg-gewandten Seite, das phänomenologische Prinzip »Zu den Sachen selbst!« aus. Das weite Beruhen in der Weile eröffnet einen Weg des Denkens, der unermeßlich reicher ist, als die Methode der Wissenschaft.

Dieser Weg – es ist nicht so wichtig, ihn noch Phänomenologie zu nennen – braucht die Zeit, die die Armut der Welt zeitigt. Die Armut der Welt zeigt sich einerseits im Verschwinden der Heimwelt, andererseits in der Vertreibung des Fremden.

Die Zeit, die die Armut der Welt ist, bestimmen wesentlich keine dunklen Kräfte, sondern, paradox, ein unheimlich heimisches Bedürfnis nach Transparenz. In planetarer und interplanetarer Hinsicht entspricht ihm das, was wir noch in Umrissen als Informationszivilisation mit ihrer Medienkultur erleben. Dieses Bedürfnis begleitet ein ökologisch bereinigtes Bewußt-

¹³ *Zur Erörterung der Gelassenheit (aus einem Feldgespräch über das Denken)*, Pfullingen 1959, S. 39.

¹⁴ Ebd., S. 42.

sein, das wir heute so heimisch wie möglich zu machen trachten. Stellt nicht die Wahrheit dieses Bewußtseins die Heimwelt des Menschen dar? Wie steht es mit der allesbeschmutzenden Schamlosigkeit, die aus unserer Heimwelt kommt, aus dem Sitz unseres Ethos, und sich über das ganze Universum verbreitet?

Hier möchten wir daran erinnern, daß nicht nur die Forschungsergebnisse der Anthropologie, sondern schon der biblische Mythos der Vertreibung aus dem Paradies und der Protagorasmythos, Mythos der Entstehung der Kultur, den Menschen als schamhaftes Wesen verstehen. Die Scham findet man so natürlich wie das Lächeln oder die Sprache, doch ist sie phänomenologisch gesehen nichts Natürliches und auch nichts mit der Kultur Erworbenes. Die Scham ist nur bei dem Seienden möglich, das in seinem Wesen der Entborgenheit ausgesetzt ist. Wenn wir uns schämen, verspüren wir das Bedürfnis nach Verhüllung unserer selbst. Die Scham ist die unmittelbarste Weise, wie der Mensch auf seine wesentliche Ausgesetztheit in der Entborgenheit antwortet, indem er sie verbirgt. Mit dem wachsenden Bedürfnis nach Transparenz von jedem und jeglichem, das die Welt anscheinend sauber macht, verschwindet auch das Gefühl der Scham und die Unverschämtheit wächst.

Die Phänomenologie kann nicht darüber entscheiden, ob aus dem Gefühl der Scham irgendeine ethische Verantwortlichkeit oder sogar eine Moral der Scham folgt, weil eine solche Entscheidung jeden von uns als seine Angelegenheit angeht. Sie kann auf das hinweisen, wofür sie grundsätzlich verantwortlich ist, insofern sie darauf wesentlich antwortet – für das Interferenzspiel des sich verbergenden Entbergens, das das Geheimnis der Begegnung birgt. Dieses gibt uns das wundervolle Maß des Seins zu ahnen, von dem der slowenische Dichter Srečko Kosovel (1904–1926) sprach:

»Es gibt keine Wunder. Alles was ist, ist ein Wunder.«

Rainer Thurnher
KEHRE VOR DER 'KEHRE' – WANDLUNGEN IM
PHILOSOPHIEBEGRIFF HEIDEGGERS NACH *SEIN UND ZEIT*

In meinen Ausführungen¹ geht es um Wandlungen im Philosophiebegriff Heideggers. Schon vor der 'Kehre' ist die Bestimmung der Aufgabe des Denkens nicht einheitlich. Es lassen sich Diskontinuitäten feststellen, von denen sich zeigen läßt, daß sie in einer Zwiespältigkeit von *Sein und Zeit* bereits angelegt sind. Schon *Sein und Zeit*, so unsere These, hat einen zwitterhaften Charakter.

Den Angelpunkt des Werkes bildet der *Einsatz beim Dasein*. Indem dieses als universales Seinsverständnis und In-der-Welt-Sein zugleich in seiner *unaufhebbaren Geworfenheit und Geschichtlichkeit* in den Blick gebracht ist, ist dem Denken das Ziel vorgezeichnet, sich selbst in seiner eigensten Bestimmung zu finden. Es sieht sich herausgefordert, die im Daseinsansatz angelegten Möglichkeiten auszuschöpfen. Der damit aufgerissenen Weite der denkerischen Aufgaben steht jedoch die *Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein* gegenüber. Dem Schema der Transzendentalphilosophie verpflichtet und auf wissenschaftliche Ergebnisse ausgerichtet, bringt diese Fragestellung einen eindimensionalen Duktus in das Werk hinein. Dieser zielt ab auf die Freilegung der Temporalität, um sie als Auslegungshorizont aller Seinsbestimmungen auszuweisen.

Die gegenstrebigen Tendenzen berühren einander in Heideggers *Gleichsetzung von Ontologie und Philosophie* (S. 238). Diese Gleichsetzung bedeutet, wie leicht einzusehen ist, einen schwerwiegenden *Vorgriff* im Sinne einer dogmatischen Festlegung dessen, was Philosophie sein soll.

Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Identifikation ergeben, können jedoch *gemildert* oder *verschärft* werden, je nachdem, wie 'Ontologie' und damit Philosophie aufgefaßt wird.

In *Sein und Zeit* haben wir es – im Unterschied zu der daran anknüpfenden Vorlesung von 1927 – mit der *gemilderten Form*

¹ Es wird hier eine geraffte, auf die wesentlichen Zusammenhänge abzielende Fassung dessen gegeben, was in ausführlicherer und weitere Aspekte einbeziehender Form dargelegt wurde in dem Bändchen des Verf. *Wandlungen der Seinsfrage – Zur Krisis im Denken Heideggers nach Sein und Zeit*, Tübingen (Attempto) 1997 (= Bd. 5 der Reihe *Phainomena* der 'Tübinger Gesellschaft für phänomenologische Philosophie', hrsg. v. Dietmar Koch).

zu tun. Die Gleichsetzung erfolgt hier noch nicht unter dem Gesichtspunkt einer als unabdingbar zu postulierenden Wissenschaftlichkeit der Philosophie. Vielmehr wird sie eingeführt im Zusammenhang mit der Explikation der *Phänomenologie* als der sachgemäßen Methode.

Diese wird bestimmt als *aufweisendes Sehenlassen des sich von ihm selbst her Zeigenden*. Was sich von ihm selbst her zeigt, ist zunächst *das Seiende*. Von diesem ausgehend hat die Ontologie *das Sein*, also *die Seinsstruktur dieses Seienden* zur Abhebung zu bringen. Das Seiende in seiner Gesamtheit erscheint damit noch als Thema der Philosophie, und zwar dergestalt, daß die einzelnen Phänomenbereiche gerade durch die Beachtung ihrer spezifischen Seinsverfassung ursprünglich erschlossen werden sollen.

Das Philosophieren erscheint mithin als der je geschichtliche und augenblickshafte *Polemos* gegen die verstellenden und entfremdenden Tendenzen, die im Verfallen an die Welt und an eine verhärtete Tradition ihren Grund haben. Dies meint auch die Bestimmung der Wahrheit als *Aletheia*: das Hervortretenlassen der Phänomene im Abbau der verstellenden Vormeinungen. So ist das Bewußtsein, daß Philosophieren ursprüngliche Praxis ist, in der es um die Erstreitung und Verwandlung des menschlichen Weltaufenthaltes² geht, in *Sein und Zeit* durchaus präsent.

Die Gleichsetzung von Philosophie und Ontologie in diesem Sinne bedeutet damit noch kaum eine Einschränkung der philosophischen Fragemöglichkeiten. Alles kann Thema werden, und indem auf das Sein abgehoben wird, ist auch das Seiende jeweils mitthematisch.

Dies gilt natürlich im besonderen für die im Mittelpunkt stehende Analytik des Daseins. Mit dem Dasein muß das *Weltphänomen* hervortreten als Ort der Offenheit und Lichtung. Das universale Seinsverständnis des Daseins hat *vorontologischen, vortheoretischen* Charakter.³ Als solches ist es je schon wirksam als Erschließung einer je geschichtlichen Welt. Die Philosophie soll sich verstehen als Radikalisierung⁴ dieses voron-

² Vgl. dazu die Arbeit des Autors: *Heideggers Denken als 'Fundamentalethik'*, in: R. Margreiter/K. Leidlmaier (Hrsg.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*, Würzburg 1991, S. 133–141.

³ Vgl. SZ 12 f., 67, 183.

⁴ Vgl. SZ 15: »Die Seinsfrage ist ... nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses«. Vgl. auch SZ 67.

tologischen Seinsverständnisses. Ihr Geschäft ist dessen Bewußtmachung und kritische Klärung, womit sie zwar auf dieses verändernd einwirkt, es aber auch in seiner Unhintergebarkeit anerkennt und bestehen läßt. Solange also die Philosophie qua Ontologie sich recht versteht, erhebt sie nicht den Anspruch, das je und je waltende Seinsverständnis in eine wissenschaftliche Endgestalt überzuführen.

Was weiters bereits mit dem Ansatz von *Sein und Zeit* in den Blick kommt, ist die Entwurfhaftigkeit des Daseins, seine Offenheit auf Möglichkeiten hin, ineins mit der unaufhebbaren Geworfenheit. Zukünftigkeit bestimmt sich damit als *wiederholende Verwandlung geschichtlicher Möglichkeiten*. Somit ist in *Sein und Zeit* die Endlichkeit und Geschichtlichkeit der Philosophie von den Grundlagen her vorgedacht und die Bezogenheit allen Philosophierens auf eine vorgängige, geschichtlich-epochale Erschlossenheit des Seins mindestens angedeutet. Zukünftigkeit erscheint hier schon als ein »Zuspiel« aus dem Gewesenen und Fortwesenden.

Dieser Weite und Vielfalt der Gesichtspunkte im Ansatz von *Sein und Zeit* steht die nunmehr im Detail zu bestimmende Verengung in der fundamentalontologischen Fragerichtung gegenüber. In seinem *Schelling-Buch* bemerkt Heidegger:

»Wir unterscheiden ... die mit dem Namen *Sein und Zeit* bezeichnete Notwendigkeit und das so betitelte 'Buch'. Daß dieses Buch seine Mängel hat, davon glaube ich selbst einiges zu wissen. Es ist hier wie bei der Besteigung eines unbestiegenen Berges. Weil er steil und unbekannt zugleich ist, gerät, wer hier geht, bisweilen ins Stürzen; der Wanderer hat sich plötzlich verstiegen. Zuweilen stürzt er auch ab, ohne daß der Leser es merkt, – denn die Seitenzahlen gehen ja weiter« (SA 229).

Diese Metapher aufnehmend können wir sagen, daß die ersten Abstürze sich bereits dort ereignen, wo Heidegger, mühsam genug, seine Fragestellung dem Leser nahezubringen versucht.

Völlig harmlos scheint zunächst die Anknüpfung an Platon und Aristoteles zu sein, die verbunden wird mit dem Anspruch, das dort Begonnene zur Vollendung zu bringen, indem nun nicht mehr nur nach dem *on he on*, sondern darüber hinaus noch nach dem Sinn von Sein gefragt wird. Was bloße Einleitungsrhetorik zu sein scheint, hat jedoch seine Tücke, denn: in dieser Anknüpfung geschieht eine *unbedachte Übernahme der antiken Logos- und Auslegungsstruktur*.

Dies ist bemerkenswert, da Heidegger im selben Werk die Abkünftigkeit des apophantischen 'Als' gegenüber dem hermeneutischen 'Als' klar herausarbeitet. Er hat erkannt, daß die Aussage, die *etwas als etwas* sehen läßt, eine Einschränkung des Blickes darstellt. Wenngleich die Aussage, um überhaupt verständlich zu sein, die Erschlossenheit von Welt voraussetzt, greift sie doch nicht mehr aus auf deren Verweisungsganzheit.⁵ Vielmehr konzentriert sie den Blick auf die in ihr näher bestimmte Gegebenheit. Unterstellt sich ein Philosophieren ohne kritischen Vorbehalt dieser Logos-Struktur, so wird es hineingezogen in die Eindimensionalität des »puren hinsehenden Aufweisens« (SZ 158). Die Logos-Struktur als solche verleitet zur Ausblendung des Weltphänomens.

Wir sind damit beim zweiten Absturz. Er hängt eng mit dem ersten zusammen und ereignet sich in der Übernahme der Ontologie, bzw. der Programmatik einer Fundamentalontologie. Ontologie bedeutet *Wissenschaft* vom Seienden als Seienden. Fundamentalontologie bedeutet *Wissenschaft* vom Sein als Sein, d.h. vom Sein in seiner temporalen Verfaßtheit. Das primäre Ziel der Bemühungen wird somit bestimmt als *Wissen* von überzeitlicher Gültigkeit.

Dies steht im Widerspruch zur hermeneutisch-phänomenologischen Grundorientierung und wirft die Frage auf, worauf letztlich abgezielt wird: auf die festgeschriebenen Ergebnisse der temporalen Auslegung oder auf das kairoshafte Erstreiten eines möglichst ursprünglichen Seinsverständnisses um der Phänomene willen.

⁵ Vgl. SZ 158: »Das [apophantische] 'Als' [der Aussage] greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeit der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das 'Als' ... sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nursehen-lassens.« Vgl. dazu auch die Arbeit des Autors: *Gott und Ereignis – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie*, in: *Heidegger Studies*, Vol. 8 (1992), insb. 87f., 90f.

Noch ein dritter Absturz ist in diesem Umfeld zu beobachten. Er geschieht dort, wo Heidegger die Seinsfrage im Rekurs auf die formale Struktur der Frage expliziert. Jede Frage habe ihr Gefragtes, ihr Befragtes und ihr Erfragtes. Entsprechend auch die Seinsfrage, deren Gefragtes das Sein, deren Befragtes das Dasein und deren Erfragtes dessen Temporalität sein soll. Dabei wird die *theoretische* Frage als Paradigma angesetzt, der es eigentümlich ist, im Erfragten, sich zu erfüllen. Sie zielt auf eine Antwort, die sie als Frage letztlich aufhebt. Aber hat die Seinsfrage nicht den Sinn, immer bohrender zu werden und in einem ständigen Nachfassen die Sensibilität für das Erregende des Seins und seiner geschichtlichen Wandlungen wachzuhalten, also gerade nicht zu etwas Wissensmäßigem zu gelangen, »wobei die Frage ins Ziel kommt« (SZ 5)?

Indem Heidegger so sein Anliegen als Überhöhung der tradierten Ontologie faßt, bringt er einen Zug in sein Denken, der es zuletzt von dem, was im Aufriß von *Sein und Zeit* schon angelegt war, wegführen muß. Dem Duktus der Fundamentalontologie folgend, verliert Heidegger vieles, was er bereits in den Blick gebracht hatte, wieder aus den Augen.

Diese Entwicklung zeigt sich vor allem in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* von 1927. Eindeutiger und ausschließlicher als in *Sein und Zeit* verlegt sich Heidegger hier auf die Thematik der Fundamentalontologie. *Wesen und Aufgabe der Philosophie überhaupt* werden jetzt mit der Sinnklärung des Seins vor dem Horizont der Zeitlichkeit gleichgesetzt. Ihr Ziel sei die »Vergegenständlichung ... des vorgegebenen Seins« (GA 24, 456) und sie komme dadurch in eine Linie mit den positiven Wissenschaften zu stehen (GA 24, 398).

Mit dieser Vorlesung versuchte Heidegger zu liefern, was für den dritten Abschnitt von *Sein und Zeit* vorgesehen war.⁶ Sobald jedoch die temporale Sinnklärung des Seins aus dem Stadium der Programmatik heraustrat, wurden die 'Abstürze' sichtbar, die Heidegger bei der Explikation seiner Fragestellung unterlaufen waren. Nun wird deutlich, wie die Eigendynamik der Logosstruktur durchschlägt und die Orientierung an der theo-

⁶ Vgl. dazu Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Heideggers »Grundprobleme der Phänomenologie« – Zur »Zweiten Hälfte« von »Sein und Zeit«*. Frankfurt am Main 1991.

retischen Frage die Wahrnehmungsweise dessen, was Philosophie sein soll, bestimmt.

Als Ziel seiner Bemühungen sieht Heidegger nunmehr »die kritisch transzendente Wissenschaft vom Sein« (GA 24, 23)⁷ an, wobei »Wissenschaft ... das Erkennen umwillen der Enthülltheit als solcher« (GA 24, 455) ist. In diesem Sinne ist dann »die Vergegenständlichung des Seins, d.h. der Entwurf des Seins auf den Horizont seiner Verstehbarkeit« zugleich der »Grundakt der Konstitution der Ontologie, d.h. der Philosophie« (GA 24, 458), die folgerichtig als »temporale Wissenschaft« (GA 24, 459 f.) begriffen werden muß.

Was den Wissenschaftscharakter sämtlicher Wissenschaften ausmacht, ist die *Vergegenständlichung* als ausdrückliches Beziehen eines Gegebenen auf einen vorweg verstandenen Horizont. Auf dieser Basis unterscheidet Heidegger zwei Grundformen der Wissenschaft:

»Eine wissenschaftliche Forschung konstituiert sich in der *Vergegenständlichung des zuvor schon irgendwie Enthüllten*. ... Die Vergegenständlichung wird verschieden sein, je nach dem, was ... vorgegeben ist. ... [Es] ist je schon enthüllt bzw. vorgegeben *Seiendes* und ... *Sein*. ... Mithin sind ... zwei wesenhafte Grundmöglichkeiten ... gesetzt, ... *Vergegenständlichung des vorgegebenen Seienden und des vorgegebenen Seins*« (GA 24, 456).⁸

Daraus ergibt sich die Zweiteilung von positiven Wissenschaften und Philosophie, wobei es sich zugleich um ein *Begründungs- und Stufungsverhältnis* handelt, in dem die Philosophie als *Überhöhung* und *Fundierung* der positiven Wissenschaften erscheint. Diese vergegenständlichen jeweils vorgegebenes Seiendes, indem sie es (ausdrücklich oder unausdrücklich) auf sein Sein hin entwerfen. Die Philosophie aber vergegenständlicht ihrerseits das Sein, indem sie es auf den Horizont der Temporalität entwirft.

⁷ Vgl. weiters ebd. S. 15, S. 17.

⁸ Vgl. ebd. S. 398 sowie insb. S. 465 f.: »In der Existenz des Daseins liegt eine wesenhaft doppelte Möglichkeit der Vergegenständlichung des Vorgegebenen. Mit der Existenz des Daseins ist faktisch die Möglichkeit zweier Grundarten von Wissenschaft angesetzt. Vergegenständlichung von Seiendem als positive Wissenschaft, Vergegenständlichung von Sein als temporale bzw. transzendente Wissenschaft, Ontologie, Philosophie«.

Was Heidegger leitet, wenn er die Zusammenhänge in dieser Weise sieht, ist die Logosstruktur, die sich damit zugleich als tanszendental-schematische Denkfigur erweist. Demnach muß es ein Telos geben, auf das alle wissenschaftliche Vergegenständlichungstendenz letztlich ausgerichtet ist. In der Überhöhung durch die Fundamentalontologie liegt die Möglichkeit schlechthinniger Selbstdurchsichtigkeit der Vergegenständlichung, so daß die Philosophie als *absolute Wissenschaft* gelten kann. In der Tat formuliert Heidegger in der Vorlesung von 1927 diesen Anspruch:

»Die Grundprobleme der Phänomenologie erörtern ..., besagt, die Möglichkeit und Notwendigkeit der absoluten Wissenschaft vom Sein erweisen und ihren Charakter auf dem Wege des Untersuchens selbst zu demonstrieren« (GA 24, 15).

Die Metaphysik in ihrer transzendental-theoretischen Ausprägung hat Heidegger damit noch einmal eingeholt. Er fällt hinter Einsichten zurück, die er bereits überzeugend dargelegt hatte; etwa daß wissenschaftliche Vergegenständlichung und ontologische Ursprünglichkeit nicht gut zusammengehen; daß ein adäquates Vorverständnis von Sein meist nur im Gegenzug gegen den Vorgriff, der in der einzelwissenschaftlichen Vergegenständlichung liegt, zu gewinnen ist.⁹ Nunmehr sehen wir einen Heidegger, der blind der Vergegenständlichungstendenz traut und das Seinsverständnis bei den Wissenschaften gut aufgehoben wähnt; einen Heidegger, der meint, die Philosophie habe die Vergegenständlichung nur auf höherer Ebene fortzuführen; einen Heidegger, der von dieser Warte höchster Theorie aus für ein Ringen um Ursprünglichkeit im Ontischen kaum mehr übrig hat als vornehm sich gebärdende Verachtung.

Der wissenschaftliche Philosoph nämlich schaut herab auf die Niederungen der »Weltanschauungsbildung«. Den Wissenschaftscharakter der *Philosophie* kehrt Heidegger vorzugsweise dort heraus, wo er sie gegen die Ansprüche der *Weltanschauungsbildung* abgrenzt. Mit Verwunderung kann man konstatieren, wie Heidegger jetzt alles Fragen, das auf die Welt als ganze, auf ihre Geschichtlichkeit und auf die Stellung des ein-

⁹ Vgl. dazu GA 20, 1 f.; GA 9, 132 f., 192 f.; SZ 10 f., 45–50, 375.

zelen Menschen in ihr gerichtet ist, den Weltanschauungen zuweist. Die Weltanschauungsbildung bewegt sich in den Niederungen der dumpfen Instinkte und Ahnungen und »erwächst einer Gesamtbesinnung auf Welt und menschliches Dasein« (GA 24, 7), und eben dies schließt sie von der Philosophie aus – einmal deswegen, weil Wissenschaft Allgemeingültigkeit anstrebt, während Weltanschauung augenblicksgebunden ist,¹⁰ und zum anderen deshalb, weil Philosophie als Ontologie zu definieren ist, was, wie Heidegger jetzt meint, jede Art von Besinnung auf Ontisches *a limine* ausschließt.

»Wir behaupten nun: Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie. ... Das besagt negativ: Philosophie ist nicht Wissenschaft vom Seienden, sondern vom Sein ... Sie ist ontologisch. Weltanschauung dagegen ist ontisch« (GA 24, 15).

Hieß es in *Sein und Zeit* noch »in der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische« (SZ 67),¹¹ so wird nunmehr dekretiert, daß die Philosophie »grundsätzlich nicht auf Seiendes bezogen ist« (GA 24, 5) und die »Weltanschauungsfragen« dadurch »außerhalb des Aufgabenkreises« (GA 24, 5) der Philosophie zu liegen kommen.

Man kann durch das hier Dargelegte vielleicht besser verstehen, was Heidegger im Auge hat, wenn er im *Humanismusbrief* sagt:

»[Die Ontologie] aber ... unterliegt der Kritik nicht [sc. nur] deshalb, weil sie ... das Sein in den Begriff zwingt, sondern weil sie die [geschichtliche] Wahrheit des Seins nicht denkt und so verkennt, daß es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche. Das Denken, das in die Wahrheit des

¹⁰ Vgl.: »Die Weltanschauung erwächst ihrem Sinne nach aus dem jeweiligen faktischen Dasein des Menschen gemäß seinen faktischen Möglichkeiten der Besinnung und Stellungnahme und erwächst so *für* dieses faktische Dasein. Die Weltanschauung ist etwas, was aus, mit und für das faktische Dasein jeweils geschichtlich existiert« (GA 24, 8).

¹¹ Vgl. ebd. Vorverständnis von Sein und darin zur Erscheinung kommendes Seiendes stehen ja zu einander im Verhältnis der hermeneutischen Zirkelstruktur. Es kommt nicht darauf an, diese im Absehen auf objektivierbare Wissensbestände auszuschalten, sondern es geht darum, in der Absicht »das Seiende 'seiender'« werden zu lassen und »die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen« zu bringen (vgl. GA 9, 159, 175; GA 26, 285), gerade in diesen Zirkel in der rechten Weise hineinzukommen und ihn im Ringen um eine möglichst ursprüngliche Auslegung immer wieder auszuschreiten. Und die in *Sein und Zeit* ausgeführten phänomenologischen Analysen sind zugleich der beste Beleg für die Fruchtbarkeit dieser Einsicht.

Seins vorzudenken versucht, bringt in der Not des ersten Durchkommens nur ein Geringes der ganz anderen Dimension zur Sprache. Diese verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemäße Absicht auf 'Wissenschaft' und 'Forschung' fallen zu lassen. Um jedoch diesen Versuch des Denkens innerhalb der bestehenden Philosophie kenntlich und zugleich verständlich zu machen, konnte zunächst nur aus dem Horizont des Bestehenden und aus dem Gebrauch seiner ihm geläufigen Titel gesprochen werden. Inzwischen habe ich einsehen gelernt, daß eben diese Titel ... unvermeidlich in die Irre führen mußten« (GA 9, 357).

Man versteht auch besser, was die Rede Heideggers vom Scheitern der temporalen Interpretation des Seins bedeutet, und weshalb er den Abschnitt *Zeit und Sein* nicht nachgeliefert hat. Die Vorlesung von 1927 ließ eben den problematischen Charakter der Fundamentalontologie hervortreten. So schreibt Heidegger in den *Beiträgen*:

» Die noch ungebrochene ... Herrschaft der 'Metaphysik' hat dahin geführt, daß uns das Seyn nur als Mitergebnis des Vorstellens des Seienden *als* eines Seienden sich vorstellt [...]. Hierin liegt ... der Grund, weshalb wir zunächst auch innerhalb der Notwendigkeit, die Wahrheit des Seyns zu erfahren ..., noch scheinbar im Vorstellungsmäßigen uns bewegen. Wir fassen das 'Ontologische', wenn zwar als Bedingung des 'Ontischen', doch nur als den Nachtrag zu ihm und wiederholen das 'Ontologische' (Entwurf des Seienden auf die Seiendheit) noch einmal als Selbstanwendung auf es selbst: Entwurf der Seiendheit als des Seyns auf seine Wahrheit. Zunächst gibt es gar keinen anderen Weg, um überhaupt, aus ... der Metaphysik herkommend, die Seinsfrage als Aufgabe begreiflich zu machen.

Durch dieses Vorgehen wird scheinbar das Seyn selbst noch zum Gegenstand gemacht und das entschiedenste Gegenteil dessen erreicht, was der Anlauf der Seynsfrage bereits sich eröffnet hat. [...]

Daher galt es, an der entscheidenden Stelle die Krisis der ... Seinsfrage zu überwinden und vor allem eine Vergegenständlichung des Seyns zu vermeiden, einmal durch das *Zurückhalten* der 'temporalen' Auslegung des Seyns und zugleich durch den Versuch, die Wahrheit des Seyns unabhängig davon 'sichtbar' zu machen [...] Die Krisis ließ sich nicht meistern durch ein bloßes Weiterdenken in der angesetzten Fragerichtung« (GA 65, 450 f.).

Heidegger hat also bald gesehen, daß die Richtung, die er eingeschlagen hat, ihn von wesentlichen Intentionen seines Denkens wegführte. Die Vorlesungen ab 1928 lassen deutlich das Bemühen erkennen, sich dem transzendentalen Begründungsschema zu entwinden und zu einer größeren Weite der Fragemöglichkeiten zurückzufinden.

Den ersten Versuch in dieser Richtung unternimmt die Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Heidegger hält darin zwar noch am Begriff der Fundamentalontologie fest, gibt aber die Identifizierung von Philosophie und Fundamentalontologie auf. Diese erscheint nur mehr als ein Moment des Philosophierens, für das Heidegger jetzt bewußt den Titel 'Metaphysik' wählt. »Metaphysik«, heißt es jetzt, »gehört zur Natur des Menschen. ... alles Existieren ist schon ein Philosophieren. ... Die Philosophie [gehört] wesentlich zur Selbstheit des Daseins« (GA 26, 274). Damit wird aber für die Philosophie jetzt beansprucht, was Heidegger zuvor der Weltanschauungsbildung zugewiesen hat. Er hält nun fest: »Die Alternative: entweder wissenschaftliche Philosophie oder Weltanschauungsphilosophie ist ... äußerlich« (GA 26, 274, 230). Die größere Nähe zu den Weltanschauungen macht freilich das Bedürfnis nach Abgrenzung nicht geringer, im Gegenteil. Aber diese erfolgt nicht mehr durch das äußere Kriterium der Wissenschaftlichkeit, sondern kann nur von innen her erfolgen, durch größere Ursprünglichkeit und Radikalität des Fragens.

»Die Philosophie ist weder eine Wissenschaft unter anderen noch eine Herstellung von Weltanschauung; sie ist ursprünglicher denn jede Wissenschaft und in einem zugleich ursprünglicher als jede Weltanschauung. Es gilt nur, daß wir ihr in der rechten Weise genügen ...« (GA 26, 285).

Den eigentlichen Sprung aber aus dem Bisherigen vollzieht Heidegger in der Vorlesung vom Wintersemester 1929/30. Sie wurde zurecht als ein »geheimes Hauptwerk«¹² bezeichnet. An Elisabeth Blochmann schreibt Heidegger: »Mit meiner Metaphysikvorlesung ... soll mir ein ganz neuer Anfang gelingen.«¹³ »Schulzwang und verkehrte Wissenschaftlichkeit und all das, was damit zusammengeht, ist von mir abgefallen.«¹⁴ – »Wir müssen heraus aus dem Irrtum ..., die Wissenschaft (wozu man auch die Philosophie degradierte) sei eine wesentliche Möglichkeit der Existenz im Ganzen.«¹⁵

Als wesentliche Möglichkeit begreift Heidegger natürlich nach wie vor die Philosophie bzw. die Metaphysik – aber nicht insofern sie Aufgaben, die in ihrer Tradition angelegt sein sollen, einer endgültigen Lösung zuführt, sondern insofern sie einer der Orte ist, in dem von je her und inskünftig über das Dasein und den Weltaufenthalt des Menschen entschieden wird in einer Weise, die sich unmittelbarer menschlicher Verfügung entzieht.

In der Entflechtung von Philosophie und Wissenschaft geht die Vorlesung ohne Umschweife an den Kern der Sache heran: an die Auffassung, die Philosophie müsse sich als absolute Wissenschaft konstituieren. Im Sinne einer *retractatio* heißt es jetzt:

»... ist das alles mit der Philosophie als der absoluten Wissenschaft ein Irrglaube? Nicht etwa nur deshalb, weil der einzelne oder eine Schule dieses Ziel nie erreichen, sondern weil von Grund aus die Zielsetzung selbst ein Irrtum und eine

¹² So Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München/Wien 1994, 226; vgl. ebd. 239. Angesichts des Mottos »Wege – nicht Werke« (GA 1, IV), das Heidegger wohl nicht ohne Bedacht der Gesamtausgabe voranstellte, sowie angesichts der besonderen Dynamik des Heideggerschen Denkens, auf welche mit dieser Arbeit besonders hingewiesen werden sollte, bedeutet indes generell gesehen die Rede von 'Hauptwerken' einen interpretatorischen Vorgriff, der nicht gänzlich unproblematisch ist. Selbst so herausragende Texte wie *Sein und Zeit* und die *Beiträge* markieren letztlich immer nur Durchgangsstadien. Gewiß ist es unerläßlich, zunächst das Werkhafte daran in den Vordergrund zu stellen, um einen Durchblick durch das von Heidegger jeweils Intendierte zu gewinnen. Zur Ergänzung bedarf es sodann aber auch gelegentlich einer Optik, die eher das Transitorische an einzelnen Stationen des Denkweges hervorkehrt. Der vorliegende Versuch versteht sich in dieser Hinsicht als Komplement zu anderen Sichtweisen.

¹³ Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel*, hrsg. von Joachim W. Storck, Marbach am Neckar 1989, 33. Brief vom 12. September 1929. Heidegger fügt hinzu, er fühle sich »ungewöhnlich frisch – d.h. innerlich sicher für die Arbeit und entsprechend aufgeregt.«

¹⁴ Ebd., 34. Brief vom 18. Dezember 1929.

¹⁵ Ebd., 38. Brief vom 20. September 1930.

Verkennung des innersten Wesens der Philosophie ist« (GA 29/30, 2).

Philosophie darf nicht als Fortsetzung und Vollendung der wissenschaftlichen Vergegenständlichungstendenz gesehen werden, denn: »Positive Forschung und Metaphysik ... sind nicht zwei hintereinandergeschaltete Stationen eines Betriebes« (GA 29/30, 2). Schon »die Abschätzung der Philosophie an der Idee der Wissenschaft« bedeutet »die verhängnisvollste Herabsetzung ihres innersten Wesens« (GA 29/30, 3), denn es trägt an sie die Erwartung heran, sie müsse unbedingt mit handlichen Ergebnissen aufwarten können. Dies verkehrt sie zu einer Jagd nach Erkenntnissen und läßt sie zu einem bloßen Betrieb verkommen.

Mit der Programmatik seiner Fundamentalontologie hatte Heidegger selbst die Erwartung solcher Resultate geweckt. Inzwischen jedoch hatte Heidegger *mit dem Denken eine Erfahrung gemacht*. Jetzt heißt es:

»Sitzt irgendwo in diesem ganzen Tun eine Verlogenheit und eine verborgene Verzweiflung? Wenn das mit der Metaphysik als einem festen und sicheren Lehrstück der Philosophie ein *Vorurteil* wäre und die Philosophie als eine lehr- und lernbare Wissenschaft ein *Schein*« (GA 29/30, 2)?

Die Metaphysik muß neu und anders gesehen werden. Ihr Fragen zielt ab auf etwas anderes als die theoretische Frage, die im »Erfragten« sich erfüllt.

»Wir fragen: Was ist Welt? Wir fragen so, nicht um irgendeine Antwort ... zu gewinnen, sondern um eine metaphysische Frage wirklich zu entfalten. In der recht entfaltenen Frage liegt das metaphysische Begreifen. ... die metaphysischen Fragen bleiben ohne Antwort – im Sinne der Mitteilung eines erkannten Sachverhaltes ... weil solches Antworten im Sinne der Mitteilung eines festgestellten Sachverhaltes diesen Fragen nicht genügt, wohl aber sie verdirbt und erstickt« (GA 29/30, 273).

Es geht im Philosophieren, wie Heidegger es jetzt versteht, um »das begreifende Aufschließen von etwas in einem bestimmt gerichteten Fragen« (GA 29/30, 423). Aufzuschließen ist das Dasein als *Weltbildung*, die je schon geschieht und geschehen ist. Das Bemühen der Philosophie richtet sich darauf, den Menschen zu dem, was als Ereignis der Metaphysik als Geschichte des Daseins sich immer schon vollzieht und vollzogen hat, in ein Verhältnis zu setzen. Das Philosophieren zielt ab auf »die Verwandlung des Daseins« (GA 29/30, 512); es hat darum den Charakter einer »wesentlichen menschlichen Handlung« (GA 29/30, 442). Was es dabei vermag, ist lediglich:

»... vorzubereiten das Eingehen in das Geschehen des Waltens der Welt. Dieser philosophierende Ein- und Rückgang des Menschen in das Dasein in ihm kann nur vorbereitet, nie erwirkt werden« (GA 29/30, 510).

Aber eben dies ist bereits »Hineinhandeln in das Ganze, das uns je durchwaltet« (GA 29/30, 510).

Wenn der Sinn des Philosophierens nicht der Aufweis von Zusammenhängen für eine theoretische Kenntnisnahme, sondern eben ein ursprüngliches, auf die Verwandlung des Daseins abzielendes Handeln sein soll, dann muß es auch mit den Begriffen, die dabei ins Spiel kommen, seine eigene Bewandnis haben. Was in den frühen Vorlesungen von Heidegger immer betont wurde, was aber mit der forcierten Hervorkehrung des Wissenschaftscharakters der Philosophie vorübergehend in den Hintergrund trat, daß nämlich die philosophischen Begriffe als *formal anzeigend* zu nehmen sind, wird nunmehr wieder mit besonderem Nachdruck geltend gemacht. Es braucht

»eine Besinnung auf den durchgängigen Charakter der philosophischen Begriffe ..., daß sie alle formal anzeigend sind ... Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint ... nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende mit diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen« (GA 29/30, 430, vgl. 425).

Wenn man die Begriffe direkt auffaßt, entsteht der Eindruck, der Philosophierende wolle »etwa dergleichen wie ein System des Daseins erdenken« (GA 29/30, 432). Es liegt also in der Natur der philosophischen Begriffe selbst ein Fallstrick verborgen, denn sobald man sie »anzeigefrei nimmt wie einen wissenschaftlichen Begriff ..., wird die Fragestellung der Philosophie in jedem einzelnen Problem irregeleitet« (GA 29/30, 430). Und man muß beachten, »daß der Philosoph nie vor diesem metaphysischen Schein sicher ist, und daß jede Philosophie diesem Schein zum Opfer fallen muß, je mehr sie bestrebt ist, die Problematik radikal zu entwickeln« (GA 29/30, 429).

Mehr noch als in den Begriffen liegt indes in der *Logos-Struktur* als solcher ein 'metaphysischer Schein' und die Gefahr, das Denken irrezuleiten. Um seinen neuen Ansatz gegen sie zu sichern, holt Heidegger zu einem umfangreichen Exkurs aus, der die Problematik der Aussagestruktur erneut vor Augen führen soll. Diese Analyse ist differenzierter durchgeführt als in *Sein und Zeit*, läuft aber auf dasselbe hinaus: nämlich daß die Aussage, indem sie 'etwas als etwas' zur Darstellung bringt, stets von der vorgängigen Erschlossenheit von Welt Gebrauch macht, zugleich aber das Weltphänomen und vollends dessen Geschichtlichkeit ausblendet.

Jetzt jedoch bezieht Heidegger diese Einsicht in kritischer Weise sowohl auf sein eigenes Denken als auch auf die Tradition der Metaphysik. Damit geht er zu dieser auf Distanz und begreift seine eigene Denkbemühung nicht länger als eine Wiederaufnahme und Vollendung des von Platon und Aristoteles Begonnenen.

Die klassische Metaphysik, wie Heidegger sie fortan sieht, ist wesentlich dadurch bestimmt, daß sie sich am Logos orientiert. Dies gibt ihr das spezifische Gepräge und zeichnet ihr zugleich die Grenzen vor. Das am Logos orientierte Denken hebt ab auf ein Herausstellen allgemeiner, aufweisbarer Strukturen und bleibt dergestalt notwendig blind für die Ursprungsdimension der als Geschichte sich ereignenden Weltbildung.

Der »Rückgang von der *logos*-Struktur in das Grundgeschehen« (GA 29/30, 510), den sich Heidegger zum Ziel gesetzt

hat, schließt damit die »Aufgabe einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der antiken Logik« (GA 29/30, 439) ein, denn in der Orientierung am apophantischen Logos liegt begründet, daß der Angelpunkt der Metaphysik in der Ontologie gesehen wird. Sie setzt das Sein wie etwas Vorliegendes an, dessen Bestimmungen es aufzuzeigen gilt. Dem hält Heidegger nunmehr entgegen:

»Die gekennzeichnete Basis der Metaphysik und ihre Orientierung an der Wahrheit des Satzes ist zwar in gewisser Hinsicht notwendig, aber doch *nicht ursprünglich*. Diese Nichtursprünglichkeit hat bisher die rechte Entfaltung des Weltproblems hintangehalten. Dieser selbstverständlich gewordene Zusammenhang zwischen Metaphysik und Logik ist es, der, ohne daß wir es sogleich sehen, verhindert, die ursprüngliche Problematik zu entwickeln, die das Weltproblem zugänglich macht. Daher dürfen wir nicht überrascht sein, wenn sich auch schon in unsere Problematik gewisse unangemessene Fragestellungen eingeschlichen haben. Wir dürfen uns nicht wundern, daß wir selbst mit dieser vorläufigen Exposition des Problems des [als] [Seiendes als Seiendes – Sein als Sein] uns schon in einer *unangemessenen Fragestellung* bewegen, die zum Verhängnis wird, wenn sie *allein* festgehalten wird« (GA 29/30, 426).¹⁶

Das Sein selbst auf den Begriff zu bringen, es auf den Horizont der Temporalität zu beziehen: dies macht den transzendentalen Grundzug aus, dem Heidegger mit *Sein und Zeit* und der Vorlesung von 1927 gefolgt ist. Es wird nunmehr unumgänglich, diesen Ansatz überhaupt in Frage zu stellen. So sagt Heidegger jetzt:

»Es steht nirgends geschrieben, daß dergleichen wie eine Ontologie sein muß, bzw. daß in ihr die Problematik der Philosophie verwurzelt ist. [...] Vielleicht wird das Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem dadurch, daß wir es der Ontologie anheimgeben und so benennen, vorzeitig in seiner Problematik unterbunden. Am Ende haben wir umge-

¹⁶ Vgl. ebd., S. 419: »Trotzdem müssen wir die Frage stellen, ob dieser für uns selbstverständlich gewordene und ganz verhärtete Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik zu Recht besteht, oder ob es eine ursprünglichere Problematik gibt bzw. geben muß, und ob nicht gerade die übliche Fragestellung in der Metaphysik [sc. die Frage nach dem Sein des Seienden und die Frage nach dem Sein als solchen, nach dem Sinn von Sein] ihre Orientierung an der Logik im weitesten Sinne dem verdankt, daß die Einsicht in die Eigentümlichkeit des Weltproblems bisher hintangehalten wurde.«

kehrt dieses Problem noch radikaler zu entfalten, auf die Gefahr hin, in die Lage zu kommen, in der wir *alle Ontologie schon der Idee nach als unzureichende metaphysische Problematik zurückweisen müssen*. Doch was sollen wir dann an die Stelle der Ontologie setzen? Etwa die Transzendentalphilosophie *Kants*? Hier ist nur der Name geändert und die Ansprüche, aber sie selbst, die Idee, ist festgehalten. Auch die Transzendentalphilosophie muß fallen. [...] Am Ende kommen wir erst so völlig ins Freie ...« (GA 29/30, 522).¹⁷

¹⁷ Vgl. GA 5, 210f.: »Denken aber heißt für Nietzsche: das Seiende als das Seiende vorstellen. Jedes metaphysische Denken ist Ontologie oder es ist überhaupt nichts. Für die hier versuchte Besinnung handelt es sich darum, einen einfachen und unscheinbaren Schritt des Denkens vorzubereiten. Dem vorbereitenden Denken liegt daran, den Spielraum zu lichten, innerhalb dessen das Sein selbst den Menschen hinsichtlich seines Wesens wieder in einen anfänglichen Bezug nehmen könnte. Vorbereitend zu sein, ist das Wesen solchen Denkens [...] Vielleicht ist der Titel *Sein und Zeit* das Wegzeichen eines solchen Weges. Gemäß der wesenhaften, durch die Metaphysik selbst geforderten und immer wieder neu gesuchten Verflechtung der Metaphysik mit den Wissenschaften ... muß sich das vorbereitende Denken bisweilen auch im Umkreis der Wissenschaften bewegen, weil diese immer noch in vielfältigen Gestalten die Grundform des Wissens und des Wißbaren vorgeben.«

Dietmar Koch DER DOPPELDEUTIGE GRUNDANSATZ VON *SEIN* UND ZEIT UND DAS »DA-SEIN IM MENSCHEN«

1. Der doppeldeutige Grundansatz von *Sein und Zeit* und die mehrfältigen Kehren

In *Sein und Zeit* begegnen wir der Einsicht, daß wir uns »je schon in einem Seinsverständnis bewegen« (SZ 5): Es ist nicht denkbar, daß wir sind und daß kein Verstehen von Seiendem in seinem Sein ist. Im Kontext dieser Grundeinsicht steht die Frage nach dem 'Sinn von Sein' als der Frage nach dem Sein selbst, »sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht« (SZ 152). Diese Frage nach dem Sein ist die nach seinem Wesen, das heißt nach seiner Weise da zu sein oder – mit dem Terminus Heideggers – nach seiner Wahrheit. »Die Frage in *Sein und Zeit* geht einzig nach der Wahrheit des Seins, nicht nach dem Sein des Seienden, also nicht mehr nach einer Ontologie, weder einer allgemeinen noch einer speziellen.«¹ Die Antwort von *Sein und Zeit* in der Gestalt der Entfaltung des Zusammenhangs von Sein und Zeitlichkeit ist keine Antwort auf eine Frage, die sich die klassische metaphysica generalis oder specialis und ihre Weiterentwicklungen im Deutschen Idealismus als eine zentrale, sie selbst konstituierende Problematik stellten.

Die Richtung von Heideggers Antwort in *Sein und Zeit* hat folgende bekannte Ansetzung: Zeit fungiert von alters her als Kriterium der Unterscheidung von Seinsbereichen (s. SZ 18). Dieser Zeitbegriff ist jedoch der des Aristoteles, das heißt, er ist gewonnen an einem bestimmt gearteten Sein (Vorhandensein). Demnach ist er für die Aufklärung des Zusammenhangs von Sein als ganzem und Zeit nicht zureichend. »Wenn aber Sein ursprünglichen Bezug zur Zeit hat, und wenn Seinsverständnis ursprünglich zum Wesen des Daseins, zu seiner inneren Möglichkeit gehört, dann muß die Zeit diese innere Möglichkeit des Daseins mitbestimmen. [...] Wir hörten Sein – das Apriori. Wenn aber Apriori ein Grundcharakter des Seins, und wenn Apriori eine Zeitbestimmung ist, Zeit aber mit Sein zusammenhängt, so zwar, daß das Seinsverständnis in der Zeit-

¹ Martin Heidegger, *Die Grundfrage nach dem Sein selbst*, in: *Heidegger Studien* Vol. 2 (1986), 1 f.

lichkeit des Daseins verwurzelt ist, dann besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Apriori und Zeitlichkeit, d. h. der Seinsverfassung des Daseins, der Subjektivität des Subjekts« (GA 26, 189). Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein geht mithin darauf, die Zeitlichkeit des Seins – die Temporalität – gegründet sein zu lassen in den existenzialen Zeitigungsweisen der Zeitlichkeit des Daseins, die zugleich fundierend sind für die existenziale Bestimmung 'ursprüngliche Wahrheit bzw. Erschlossenheit': »Der Terminus 'Temporalität' deckt sich nicht mit der Zeitlichkeit, obwohl er nur dessen Übersetzung ist. Er meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie als solcher. Der Terminus Temporalität soll anzeigen, daß die Zeitlichkeit in der existenzialen Analytik den Horizont darstellt, von woher wir Sein verstehen. Was wir in der existenzialen Analytik erfragen, die Existenz, ergibt sich als Zeitlichkeit, die ihrerseits den Horizont für das Seinsverständnis ausmacht, das wesentlich zum Dasein gehört« (GA 24, 323). Die Temporalität ist der Charakter der Zeitigungsweisen der Zeitlichkeit des Daseins, der den 'zeitlichen' Horizont des Verstehens von Sein bestimmt. »Dann ist es am Ende kein beliebiges idealistisches Vorurteil, wie man heute gern verkündet, daß das Apriori-Problem bei Plato und Aristoteles ebenso wie bei Descartes, Leibniz, Kant und dem deutschen Idealismus aufs engste mit dem Subjektproblem verschlungen ist, mag der Zusammenhang bislang noch so dunkel sein« (GA 24, 189).

Die Bestimmungen 'Verstehen', 'Erschlossenheit' oder 'ursprüngliche Wahrheit' stehen hier – dies sei zum besseren Verständnis angemerkt – als pars pro toto für einen differenzierten, aber einheitlichen Zusammenhang, so wie er sich in *Sein und Zeit* in der Zusammengehörigkeit von Rede, Befindlichkeit, Verstehen im engeren Sinn und den Weisen des Auslegens in Gestalt der hermeneutischen und der apophantischen Auslegung findet. Eine Erörterung dieser Zusammengehörigkeit nehmen wir uns hier nicht vor.

Die ursprüngliche Wahrheit in Gestalt der Erschlossenheit des Seins wie die Temporalität des Seins als die Bedingung der

Möglichkeit des ursprünglichen Verstehens gelten als existenziale Bestimmungen. Ausgangspunkt war die Frage nach der Weise der Gegebenheit von Sein, der Daseinsweise von Sein, sofern es »in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht« (SZ 152), und dies im Lichte der Grundstruktur: 'das seiende Dasein versteht je schon Sein als ganzes'. Die Spannung, in welche das Denken Heideggers mit dieser Konzeption im folgenden gerät, liegt in dem Umstand, daß er die Frage nach der Weise der zeitlichen 'Gegebenheit des Seins überhaupt' durch eine existenziale, und das heißt durch eine spezifische ontologische Antwort versucht zu klären. Mit der existenzialontologischen Beantwortung – also den Zeitigungsweisen des Daseins als Gegebenheitshorizont für das Verständnis des Seins überhaupt – steht Heidegger zwingenderweise in Abgrenzung zu 'kategorialen' Seinsweisen wie Leben und Vorhandensein. Diese Spannung wird auch durch die bedeutsame Differenz von 'fundamental-existenzialen' und 'existenzialen Bestimmungen' nicht aufgehoben; auch fundamental-existenziale Bestimmungen bleiben existenziale, wenn auch spezifische. Diese problematische Doppelbezüglichkeit markiert das Zwitterhafte in der Grundstellung von *Sein und Zeit*. Umkreisen wir zur Verdeutlichung diesen Sachverhalt.

Das Verstehen als 'existenziale' Bestimmung taucht in *Sein und Zeit* in zwei unterschiedlichen Relationen auf: der Verstehensbezug des Daseins zum Sein als ganzem und als mögliche Verhältnisweise von Seiendem und Sein: Existenzialsein als Verstehendsein in Abgrenzung zu kategorialen Sein als Nicht-verstehendsein. Die Frage nach dem Sinn von Sein als die Frage nach dem Entwurfsbereich, worin sich die Verstehbarkeit von Sein überhaupt hält, kann aber mit Blick auf den zweiten, abgrenzenden Sinn nur im Rahmen einer fundierenden Konstitutionstheorie eine mögliche Ausgestaltung erfahren. Das Existenziale wäre in einem gleichursprünglichen Sinne abgegrenzt gegenüber dem 'anderen seiner selbst' und zugleich für es fundierend. Die 'Gegebenheitsweise des Seins überhaupt' wäre durch die Explikation des existenzialen Seins, die zugleich in Abgrenzung zum kategorialen Sein steht, nur konstitutionstheoretisch anzugehen. Für Heidegger zeigte sich im Laufe der Ausarbeitung dieses Ansatzes – siehe hierzu die *Sein und Zeit* ergänzen-

wollenden Zeitlichkeitsanalysen in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* von 1927 – ein mit diesem Weg nicht vereinbarer, jedoch einfacher und folgenreicher Sachverhalt: die Verstehbarkeit von Sein, die Weise, wie es Sein gibt, gehört ursprünglich zum Sein selbst und ist im Grunde indifferent gegenüber ontologisch abgegrenzten Weisen des Seins, wie kategorialen und existenzialen Sein. (Wir wollen hier offenlassen, ob sich diese Einsicht aufgrund der Schwierigkeiten der ins Auge gefaßten Konstitutionsanalysen ergab.) Wenn das Da des Seins nicht mehr im Fundamental-Existenzialen verortet ist, dann ist auch die Kluft zwischen dem Sein überhaupt und den Seinsweisen seines Da, die in *Sein und Zeit* ja Seinsweisen eines besonderen Seins sind, aufgehoben: Sein ist von sich selbst her je schon erschlossen. *Sein und Zeit* begreift das Da des Seins hingegen aus der Existenzialität heraus. In der jetzt gewandelten Einsicht sind die fundamental-existenzialen Bestimmungen Bestimmungen des Da des Seins als solchem. Der Reichtum des Existenzialen – das in Abgrenzung zum Kategorialen sich findet – steht nunmehr nicht mehr in der Dimension der fundamentalen Existenzialien, sondern in der Dimension des Da des Seins überhaupt, zu dem ein es offenhaltendes Seiendes gehört.

Mit diesem grundlegend anderen Verständnis des Zusammenhangs von Sein und Erschlossenheit konnte auch die Antwort auf die Frage nach der Temporalität des Seins nicht mehr in der bisherigen Richtung verfolgt werden. Wir kommen darauf später noch zu sprechen. Ein entscheidender Aspekt der 'mehrfältigen Kehrtwendungen', die sich nunmehr einstellen, liegt darin, die Erschlossenheit als eine fundamental-existenziale Bestimmung aufzugeben, eine Bestimmung, die, wie gesagt, immer in einer Abgrenzungs- und zugleich in einer Fundierungsrelation zu kategorialen Bestimmungen stünde. Die gewandelte Erschlossenheit, jetzt Offenheit genannt, ist nun eine Bestimmung des Seins selbst, zu dem ein es offenhaltendes Seiendes gehört.

Das einzelne Dasein vollbringt jetzt nicht mehr im Verstehen die Weise seines Seins, wenn es sich zu sich selbst und zum anderen seiner selbst verstehend verhält – also Verstehen als

Existenzial –, sondern die Weise des Da des Seins überhaupt. Die Differenz von Sein und Seiendem – das heißt hier von Seinsbestimmung und Vollzug bzw. Vollbringen dieser Seinsbestimmung – ist mit dieser 'Ortsverlegung' gewahrt. Nur ist das Verstehen, verstanden als Seinsweise, jetzt keine existenziale mehr, sondern eine Seinsweise des Seins selbst. Das Dasein begreift sich im Verstehendsein nicht mehr als durch seine Seinsweise bestimmt, sondern als dem Sein selbst in seinem Da zugehörig. Es erfährt sich in das Da des Seins selbst versetzt bzw. geworfen und als dasjenige Wesen, das diese Geworfenheit austrägt.

Die Offenheit oder Wahrheit ist unabhängig gegenüber den ontologischen Besonderungen hinsichtlich kategorialen und existenzialen Seins. Die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und im ganzen – jetzt in Gestalt der Wahrheit des Seins (gen. subject.) –, erfährt so eine Antwort, die nicht in das für diese Problematik unangemessene Fahrwasser einer bereichsontologischen Abgrenzung gerät oder geraten kann. Später hierzu noch Ausführlicheres. Wäre der Ort der Offenbarkeit – wir bleiben hier im Ansatz von *Sein und Zeit* – die existenziale Seinsweise, dann müßten die anderen Seinsweisen in ihrer Verstehbarkeit durch ein leistendes Entwerfen dieser existenzialen Seinsweise begriffen werden. »In 'Sein und Zeit' hat Sinn eine ganz genaue Bedeutung, auch wenn sie heute unzureichend geworden ist [...] 'Sinn' ist vom 'Entwurf' her zu verstehen, der sich durch 'Verstehen' erklärt. Das Unangemessene dieses Ansatzes der Frage liegt darin, daß er es zu sehr ermöglicht, den 'Entwurf' als menschliche Leistung zu verstehen [...]« (SM 72). Heidegger käme mit einem leistenden Entwerfen, wie angedeutet, in die bekannten Schwierigkeiten und Aporien der Selbstkonstitution wie der Fremdkonstitution. Die Antwort auf die Frage nach der spezifischen Wirklichkeitsweise des Seins als solchem geht in eine falsche Richtung, wenn sie mit der Leistung eines bestimmten Seins in seinem Seiendsein beantwortet wird, konkret: wenn die existenziale Zeitigungsweise in der Gestalt des Entwerfens den Entwurfsbereich von Sein überhaupt und seinen jeweiligen Seinsweisen konstituieren soll. Das Da des Seins, das Wie des Seins in seinen Momenten, gehört je schon zum Sein selbst und verdankt sich nicht erst einem spezifischen Sein,

das in der Abgrenzung zu anderem Sein steht. Die Zeitlichkeit gehört je schon zur Gegebenheit des Seins als solches und wird nicht erst durch eine spezifische Zeitigungsweise eines bestimmten Seins (Existenz) für das Sein als ganzes in einer »Schichtung von Entwürfen« (Herv. v. m.) geleistet, wie sie die oben erwähnte Vorlesung von 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie* im Auge hat (siehe hierzu zentral GA 24, 396).

'Kehren' können Wendungen vielfältiger Art sein, Abwendungen von nichtgangbaren Wegen wie Wendungen im Verweisungsgefüge der Sache selbst. Die erste 'Kehre', die sich im Denken Heideggers ereignet, ist diejenige, sich zu verabschieden von der regionalontologisch geprägten Zwitterstellung von Bestimmungen als 'existenziale', die die Beantwortung der Frage nach dem Entwurfsbereich, worin sich die Verständlichkeit von Sein überhaupt hält, leisten sollen. In der Folge dieser Abwendung erfährt die aletheiologische Perspektive der Fundamentalbestimmung 'Seinsverstehen' oder 'Erschlossenheit von Sein' eine Ortsverlegung. Ist in *Sein und Zeit* noch »Verstehen ein fundamentales Existenzial« (SZ 336; s. SZ 143 und 226), dann ändert sich zwar nach der 'Kehre' nicht der Sachverhalt – Verstehen als Erschlossenheit bleibt die ursprünglichste Wahrheit (s. SZ 220) –, aber die Zugehörigkeit zur Existenzialität wird aufgegeben. Diese Zugehörigkeit wird verlassen zugunsten der Einsicht, daß das Verstehen – das jetzt, wie bereits erwähnt, Lichtung, Offenheit oder Unverborgenheit genannt wird –, nicht zum Sein des Daseins gehört, sondern zum Sein als solchem, genauer gesagt zum Da des Seins, in welchem der einzelne, seiende Mensch steht, in welchem er sich findet und sich als geworfener erfährt. So wird nun Heideggers Satz verständlich: »Die Lichtung ist kein Existenzial« (ZS 258). Nimmt man den Satz aus dem *Humanismusbrief* hinzu: »Die Lichtung selber aber ist das Sein« (WM² 329) und löst die bei Heidegger sich oft findenden verdichtenden Redeweisen auf, so bedeutet dies, daß der Bezug des einzelnen, verstehenden Daseins zum Sein als ganzem je schon zu diesem Sein selbst als konstitutivem Moment gehört. In bezug auf *Sein und Zeit* heißt es selbstkritisch: »Die Analytik des Daseins gelangt noch nicht in das Eigene der Lichtung und vollends nicht in den Bereich, dem die Lichtung seinerseits zugehört« (SD 19), also in den Be-

reich des 'Ereignisses'. Dies ist der »mit dem Namen der Lichtung erst angezeigte Bereich, darin wir Menschen uns ständig schon aufhalten«.² Das Verstehen des Seins als etwas sich stets in irgendeiner Weise schon Ereignendes ist mit dem Terminus 'Lichtungsgeschehen' [(s. III. 2.)] genauer gefaßt. Gemeint ist damit: das unverfügbare Geschehen des Daß des Verstehens wie auch der jeweilige Austrag, das jeweilige Vollbringen der Lichtung. Der Austrag des Lichtungsgeschehens ist das Innestehen im Bezug zum Sein als dem vermögenden und, wie es sich für Heidegger zeigt, mögenden Möglichen. Mit dem einzelnen Dasein geschieht oder ereignet sich je schon das Verstehen, in welcher Weise auch immer. Im Daß des Verstehens gehört das Dasein dem Sein, und zwar als dem je schon irgendwie gelichteten bzw. erschlossenen und deshalb auch weiter erschließbaren bzw. sicherschießenden. »Der Mensch ist der Hüter der Lichtung, des Ereignisses. Er ist nicht die Lichtung selber, ist nicht ganz die Lichtung, ist nicht identisch mit der ganzen Lichtung als solcher. Aber als ekstatisch in die Lichtung Hinausstehender ist er wesensmäßig selbst gelichtet und als so ausgezeichnet Gelichtetes der Lichtung als ganzer und als solcher angehörig, zugehörig, ihr vereignet« (ZS 223). Die Konstellation, daß das Dasein in der Lichtung des Seins steht, gibt mithin die Perspektive des 'Transzendierens' und des 'Horizontes' von *Sein und Zeit* auf; 'Transzendenz' (transzendierendes In-der-Weltsein) und 'Horizont' (ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit) sind Bestimmungen, die aus der Blickrichtung des existenzialen Daseins gedacht sind.³

Gehen wir auf die Grundfrage nach dem Zusammenhang von 'Seinsverständnis und Zeit' (GA 31, 124) zurück. Die Bemerkung Heideggers aus dem Jahre 1962: »[...] die in *Sein und Zeit* gekennzeichnete ekstatischhorizontale Zeitlichkeit ist keineswegs schon das der Seinsfrage entsprechende gesuchte Eigenste der Zeit« (BR XIII), spielt unter anderem auf den Umstand an, daß die eigene Zeitlichkeit des Seins durch die Beziehung zwischen dem Dasein in seiner Existenzialität und dem Sein als ganzem nicht aufzuklären ist. »Ist der Mensch [– so fragt Heidegger –] der Geber der Zeit oder ihr Empfänger? Und wenn er dieser ist, wie empfängt der Mensch die Zeit [...]? Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifältig lichtendes Reichen eini-

² Martin Heidegger: *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Hrsg. Herrmann Heidegger, St. Gallen 1984, S. 19 f.

³ Verwiesen sei hier nur auf die zutreffenden Ausführungen in den Schriften von Herrmanns.

gende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft. Sie hat den Menschen als solchen schon so erreicht, daß er nur Mensch sein kann, wenn er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe. Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. [Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens]« (*Zeit und Sein*, ZSD 17). 'Innesteht in der Zeit', das 'Gereichtwerden der Zeit', der seiende Mensch der von der Zeit 'schon erreicht' ist, all dies zeigt die Wendung oder 'Kehre' im Denken Heideggers. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein hält sich nun in folgender Konstellation: der Mensch, verstanden als einzelnes Dasein, steht im inständigen Bezug zum Sein, das in der Weise seines Gegebenseins oder Gereichtseins einer ihm selbst zugehörigen Zeitlichkeit verhaftet ist. Auf diesen Zeitbegriff gehen wir im Verlauf unseres Gedankenganges nicht ein [(s. V. 2. 1.)]. Angesprochen sei jedoch an dieser Stelle noch eine andere Wende im Denken Heideggers, die im Vortrag bereits mehrfach zum Vorschein kam.

Die Grundfrage nach dem 'Sinn von Sein' fragt nach der Temporalität als der Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von Sein überhaupt. Nach der 'Kehre' wird zwar in der aletheiologischen Grundstruktur diese Frage nach der Weise des Gegebenseins des Seins wieder aufgenommen. Dies geschieht aber nicht dergestalt, daß die Lichtung in ihrer Möglichkeit durch die Zeit des Seins bedingt ist, und somit die Lichtung das 'Gegründete' wäre. Vielmehr ist die Lichtung des Seins als 'Lichtung für das Sichverbergen' selbst ein Erstes und Letztes. Die Zeitlichkeit ist nunmehr ein Moment der Weisen, wie es Sein in seiner 'Gelichtetheit für das Sichverbergen' gibt. Zur Räumlichkeit bzw. zum Zeitspielraum der Lichtung des Seins machen wir hier keine Ausführungen. Was also durch die 'Kehre' mit der sachlich begründeten Wende zur aletheiologischen Grundstruktur verknüpft ist, ist die Abwendung von der Konzeption, die 'Zeitlichkeit oder Temporalität' als den bestimmenden Grund der Lichtung begreifen zu wollen. Die Fundierungsvorstellungen von *Sein und Zeit* greifen nicht mehr. Die Zeit des Seins ist ein konstitutives Moment der Weise, wie sich Sein

in der Lichtung gibt; die Lichtung des Seins ist nicht weiter das Fundierte in bezug auf die Zeit als das Fundierende. Die Stellung des Phänomens Zeit ist nicht mehr diejenige, die in *Sein und Zeit* intendiert, letztlich jedoch nicht eingelöst wurde.

Aber nicht nur die Rücknahme der existenzial-ontologisch bestimmten Antwort auf die Grundfragestellung, nicht nur die Aufhebung der Begründungsrichtung von gegründetem 'Seinsverständnis' und Grund in der 'Zeitlichkeit der Existenz' zeigen die Abwendung vom Ansatz von *Sein und Zeit*. Auch die Unmöglichkeit einer Verortung des eigentümlichen 'Bewegtseins des Seins im ganzen' in der Geschichtlichkeit des Daseins verlangt nunmehr einen Begriff von Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit, der nicht durch Zeitigungsweisen der existenzialen Zeitlichkeit erfaßbar ist: Das Phänomen des geschichtlichen Ankommens oder Sichentziehens von Weisen des Seins im ganzen – die Geschichtlichkeit von Weltverständnissen – kann nicht in einer entwurfsbestimmten Konstitutionstheorie von Zeitigungsweisen einer ontologischen Existenzialität zur Sprache gebracht werden. Damit ist hier kein Durchkommen. Auch dann nicht, wenn Konstitution kein Machen, kein leistendes Setzen, sondern ein Hervorbringen, ein Anwesendseinlassen bedeuten soll. Will man den bestimmenden Bezug und Entzug von Weisen des Seins im ganzen, also von Weltverhältnissen, verstehen, so ist dies nicht durch wie auch immer sich vollziehende Akte des Daseins gegenüber dem Charakter der Momente, die einer solchen 'Weltbewegtheit' eigen sind, aufzuklären. An dieser Stelle sei nur auf den gewandelten Begriff der Zeit des Seins im Bereich des Geschehens des Seins verwiesen. Für diesen Begriff sind neben dem schon genannten 'Reichen' beispielsweise die Bestimmungen 'Schickung', 'Jähe' und 'Weile' maßgebend. Damit soll auch angedeutet sein, daß es phänomenale Beweggründe gab, den unzureichenden existenzial-ontologischen Zeitlichkeitsbegriff von *Sein und Zeit* aufzugeben, um dem Zeitbegriff der Geschichtlichkeit des Seins weiter nachzugehen. Gegenüber einer philosophischen Konzeption ist es immer ein Einwand, wenn erstens keine Antwort auf die Herkunft, auf den systematischen Zusammenhang oder auch auf die konstitutiven Momenten eines bekannten Seinsphänomens möglich ist, oder wenn zweitens dieses Seinsphänomen im philosophi-

schen Entwurf nicht zugelassen ist. Der Einwand besteht nicht darin, daß ein aufgewiesenes Phänomen faktisch nicht zur Sprache kommt, sondern daß es aufgrund des philosophischen Ansatzes keinen Ort finden kann. Dem Phänomen der Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses bzw. die Seinsgeschichte selbst war mit *Sein und Zeit*, das nur das Phänomen der Geschichtlichkeit des Daseins kennt und hätte ausbilden können, nicht beizukommen.

Als Kehrtwendungen im Denken Heideggers können verstanden werden die Abwendung vom fundamentalontologisch-existenzialen Ansatz und die Zuwendung zum aletheiologischen Grundverhältnis des Seins selbst, wie auch die Abwendung davon, die Temporalität als das Fundierungsphänomen der Verstehbarkeit des Seins begreifen zu wollen. Zu diesen Verabschiedungen gehört natürlich auch und vorgängig, daß Heidegger die Explikation der Temporalität des Seins aus der existenzialen Zeitlichkeit des Daseins aufgibt. Im Ansatz wurde diese Entfaltung, wie erwähnt, noch in der Vorlesung vom Sommersemester 1927 durchgeführt, später jedoch aufgrund der Wendung vom fundamentalontologisch-existenzialen Denkweg zum aletheiologischen nicht weiter verfolgt. Die 'Kehre' von der Fundamentalontologie zur 'Fundament-aletheiologie'³ kann auch – mit bestimmten Einschränkungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können – begriffen werden als Wendung zum 'seinsgeschichtlichen Denken'. In der aletheiologischen Grundstruktur wird das Sein in seiner Geschichtlichkeit und seiner Geschichte in Frage gestellt und nicht nur – wie in *Sein und Zeit* die Geschichtlichkeit des Daseins als existenziales Phänomen traktiert. Insofern ist Heidegger zu widersprechen, daß »im Denken der 'Kehre' die Fragestellung von *Sein und Zeit* auf eine entscheidende Weise ergänzt wird« (BR XIX). Es handelt sich nicht um eine wie auch immer geartete 'Ergänzung', sondern um die Aufgabe eines bestimmten Grundansatzes als Antwort auf die Frage nach dem (Entwurfs-)Bereich, worin sich die Verstehbarkeit oder Offenbarkeit von Sein hält.

Diese 'Kehren' markieren, wie gesagt, Wendungen im Denken Heideggers, sind ein Verlassen von unzureichend erfahrenen Möglichkeiten, die ein Nicht-durchkommen eines Denk-

weges und die Zuwendung zu einem anderen anzeigen. Diese Denkwege sind Antwortversuche auf die Frage 'Wie gibt es Sein?' In der jetzt auszuarbeitenden aletheiologischen Fundamentalstruktur des Seins wird sich im weiteren, wie bekannt, eine kehrige Struktur der Sache selbst zeigen. Der Bezug des einzelnen Daseins zum Sein in seiner offenen Ganzheit gehört in den Bezug des Seins zum einzelnen Dasein. Der Bezug 'Dasein und Sein' ist (je) die ursprungslose Einheit zweier zueinander gehörender aber unterschiedener Bezüge. In der Frage nach der geschichtlichen Verwandlung des Menschen »steht der Mensch hier zur Frage in der tiefsten und weitesten, der eigentlich grundhaften Hinsicht, der Mensch in seinem Bezug zum Sein, d. h. in der Kehre: das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen« (GA 45, 214). Ist das 'Ereignis' der Begriff für die Grundstruktur, ist es das 'Verhältnis aller Verhältnisse' (US 267), dann ist die 'Kehre' in der Sache 'Ereignis' der gegenswingende Bezug von menschlichem Dasein zum Sein und vom Sein zum menschlichen Dasein. Der 'Bezug aller Bezüge' ist der wechselseitige Bezug der Momente 'Gehören' und 'Gebrauchtsein'. Das kehrige Grundverhältnis ist der Abgrund, der Grund, der selbst nicht mehr in anderem gründet, der Grund, von dem jeder weitere Grund ab-steht. »Wenn alles philosophische Denken um so unausweichlicher in dieser Kehre sich bewegen muß, je ursprünglicher es denkt, das heißt je näher es dem kommt, was in der Philosophie zuerst und immer gedacht und bedacht wird, dann muß die 'Kehre' wesentlich zu dem gehören, worauf allein die Philosophie sich besinnt (das Seyn als Ereignis)« (GA 45, 47).

Zu dieser fundamental-aletheiologischen Kehre-Struktur gehört im Blick auf die geschichtliche Dimension eine zweite, die hier nur erwähnt sei. Gemeint ist eine geschichtliche Umkehr im Sein selbst, genauer in der Weise, wie Sein sich gibt: Vom 'Gestell' als der uneigentlichsten Seinsweise zum 'Geviert' als der 'schonenden' (s. K 42 ff). Das 'Gestell' als die radikalste Weise der Seinsvergessenheit zu erörtern – also das 'Gestell' als das zu begreifen, was es ist – ist bereits der Anfang der 'Kehre' von der 'uneigentlichen' zur 'eigentlichen Seinsweise'. Der kehrigen Struktur des Ereignisses wohnt eine sich geschichtsteleologisch begreifende 'Ab-kehr von' und 'Zu-kehr zu'

³ Siehe hierzu Emil Kettering: *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*. Pfulingen 1987; und ders.: *Fundamentalontologie und Fundamentaleletheiologie*. In: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten* (Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt am Main 1989, S. 201–214.

inne. Diese 'Kehre' ist die von 'Gestell' und 'Bestand' zu 'Geviert' und 'Ding'. Das 'Gestell' wird bereits aus dem 'Ereignis' heraus gedacht (siehe hierzu US 263).

Unser aufrissartiger Durchgang zum Phänomen der 'Kehre' zeigte dieses in einer Mehrfältigkeit, die sich von der Abkehr von unzureichenden Möglichkeiten bis hin zur 'Kehre' als nicht-privativem Strukturphänomen des gewandelten und jetzt geschichtlich bestimmten Grundgefüges erstreckte.⁵

2. Zum Da-sein im Menschen

Greifen wir im folgenden eine Bestimmung auf, die aus dem Bereich der gegenschwingenden Grundstruktur des 'Ereignisses' gedacht ist. In dieser Bestimmung manifestiert sich für das Denken Heideggers die Antwort auf die in *Sein und Zeit* sich zeigende Zwitterstellung der fundamental-existenzialen Bestimmung 'Verstehen'. Der Terminus 'Dasein' für den einzelnen seins-verstehenden Menschen ist im Ereignis-Denken streng genommen eine verkürzende Redeweise für den Sachverhalt des 'Da-seins im Menschen', also für die Weise, wie das Sein im Bezug zum Menschen da ist.⁶ Diese Bestimmung 'Da-sein im Menschen' markiert nun ausdrücklich die Abkehr von einer fundamentalexistenzialen Bestimmung des Verstehens oder der Wahrheit hin zu einer Bezugsbestimmung des Seins selbst. Das Da des Seins – die Wahrheit des Seins – zeigt sich hier im je schon Angegangensein des Seienden 'Mensch' durch das Sein. »Wir verhalten uns nun aber ständig zu Seiendem und sind selbst seiend. Wir stellen dies, daß wir Seiendes sind, auch nicht nur an uns fest, sondern unser Sein, dies, daß wir und wie wir sind, geht uns so oder so an. Das Sein geht uns an, mag es sich um das Sein des Seienden handeln, das wir selbst sind, oder jenes Seiende, das wir selbst nicht sind und nie sein können« (GA 51, 65).

Das 'Da-sein im Menschen' erinnert strukturell an eine Differenzierung von Bestimmungen, die analog sind denen von transzendentalen und nichttranszendentalen Apriori in der Philosophie Kants. Diese Analogie sei hier jedoch nur als eine

'heuristische Leiter' ins Spiel gebracht, die wieder weggeworfen werden kann, wenn sie dazu beigetragen hat, eine bestimmte Unterscheidung zu verdeutlichen. Sie soll auch nicht das Ereignis-Denken als versteckte metaphysische Transzendentalphilosophie hinstellen, wenn es auch in den *Beiträgen* einen Gedanken gibt, der bei aller Abgrenzung auf entfernt Verwandtes zeigt: »Die Eröffnung durch den Entwurf ist nur solche, wenn sie als Erfahrung der Geworfenheit und damit der Zugehörigkeit zum Seyn geschieht. Das ist der wesentliche Unterschied gegenüber aller nur transzendentalen Erkenntnisart hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit« (GA 65, 239). Erörtern wir den Zusammenhang zwischen dem Da des Seins – also der einmal unterstellten transzendental-apriorischen Bestimmung – und dem 'Verstehen des Selbst in seinem Sein' – also der apriorischen Bestimmung – anhand von folgendem Gedanken aus der Grundkonstellation nach der 'Kehre': »Das Seinsverständnis besagt nicht nur, daß der Mensch in seinem eigenen Sein sich verstehe, nicht nur, daß er dazu und daneben auch noch das Sein des übrigen Seienden verstehe, sondern daß er überhaupt und zuvor Sein verstehe und aus diesem Seinsverständnis her überhaupt erst zum Seienden, das er nicht selbst ist, und zum Seienden, das er selbst ist, sich verhalten kann. Um diesen einfachen und deshalb gerade für den längst verwirrten Blick so schwer faßlichen Wesensbestand noch einmal zu sagen: Der Mensch ist nicht als Da-sein in ein Offenes versetzt, so wie ein Paar Schuhe vor die Tür des Zimmers gestellt werden, sondern der Mensch ist als Da-sein die wandernde Ausgesetztheit in das Offene, dessen Offenheit und Lichtung die Welt heißt« (GA 49, 43; Herv. D. K.).⁷

Der Mensch ist das Da des Seins, weil er in allen Bezügen – im Bezug zu sich (»'das eigene Sein', d. h. das In-der-Welt-sein«; GA 49, 43) wie im Bezug zum Kategorialen als dem 'anderen seiner selbst' – derjenige 'ist', der den Bezug zum 'Sein überhaupt und im ganzen' austrägt. Sein qua Sein ist im Bezug

⁷ Siehe hierzu die aufschlußreiche Stelle in *Zur Seinsfrage*: »Wir sagen vom 'Sein selbst' immer *zuwenig*, wenn wir, 'das Sein' sagend, das An-wesen *zum Menschenwesen* auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst 'das Sein' mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir das 'Sein' (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum 'Sein' bringen. Wir sagen auch *zuviel*, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonderes Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen und beides in die Beziehung setzen; denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinn des Brauchens, als 'Sein' bestimmt, und so seinem vermeintlichen 'an und für sich' entnommen ist« (WM² 401).

⁵ Zum mehrfältigen Sachverhalt der 'Kehre' siehe: Susanne Ziegler: *Denken und Dichten bei Heidegger*. Tübingen 1998.

⁶ Siehe hierzu beispielsweise die Abschnitte Nr. 173–176, 190–195 und 200–203 in den *Beiträgen* (GA 65).

zu einem bestimmten Seienden da, alle spezifischen Seinsbestimmungen und Verhältnisse stehen in ihrer Eigenart im Lichtungsbereich des Seins, zu dem ein offenhaltendes Seiendes gehört. Nehmen wir die genannte Analogie von transzendentelem und nichttranszendentelem Apriori auf, dann ist das 'Wesen des Wesens' – also das Geschehnis der Wahrheit des Seins – eine transzendente Bezugsgröße, während alle Differenzierungen, alle 'bereichs-ontologischen' Bestimmungen, apriorische Momente wären.

Aber führt diese Differenzierung nicht in eine falsche Richtung? Taucht der Grundbezug – die Seinsoffenheit – nicht vielmehr wieder als gleichursprüngliches Moment seiner selbst auf? Muß sich dies nicht sogar zwingend einstellen? Führt der Bezug 'Offenheit des Seins' als Grundbezug denn nicht je schon den Bezug 'Nicht-Offenheit des Seins gegenüber dem Seienden' mit sich? Der Grundbezug verweist auf andere Bezüge, nicht als gleichrangige – sonst wäre er nicht der Grundbezug –, sondern als gleichursprüngliche Momente seiner selbst. Das Sein in seinem Offenheitsbezug, so scheint es, ist sich selbst und dem anderen gegenüber das Offene. Die Unterscheidung zwischen 'sich selbst' und 'das andere' ist eine Differenzierung im Grundbezug. Doch meint der Ausdruck 'sich selbst' überhaupt den 'Offenheitsbezug des Seins als solchem'? Um der Antwort näher zu kommen, fassen wir in einem allerdings nicht von Hegel her zu denkenden dialektischen, sondern von einem – wie wir später noch erläutern werden – heterologisch gemeinten Verständnis die Struktur folgendermaßen: Die Offenheit ist die Offenheit der Offenheit und der Nichtoffenheit. Die Nichtoffenheit ist das andere zu dem einen im einen. Die Gegenstellung des einen und des anderen kommt erst im einen zum Stehen. Zu beachten ist, daß in der oben vorgeführten Auslegung dieser 'Grundformel', das Selbstverhältnis des Offenheitsbezuges nicht verwechselt werden darf, mit der Selbstbezüglichkeit eines Ichverhältnisses. Vielmehr handelt es sich um die Selbstbezüglichkeit des Da des Seins überhaupt, konkret: der 'Sprache des Wesens' in Gestalt der Einheit von Zuspruch und Entsprechung.⁸ Dies kann sich nur dann so verhalten, wenn das Da des Seins als Moment seiner selbst erscheinen kann. Doch

⁸ Das Da des Seins ist das Dasein der Sprache in einem immer auf irgendeine Weise Sprechenden, der das Wesen der Sprache vollbringt. Die Sprache spricht immer irgendwie, wenn sie ist, in einem einzelnen ent-sprechenden Seienden. Das Da des Seins manifestiert sich im Sprachgeschehen. Das Da-sein im Menschen nennt die sprachlich gefaßte Lichtung des Seins. Kein besonderes Sein ist aufgrund seiner Seinsverfassung, wie noch in *Sein und Zeit*, fundierend für die Sagbarkeit von Sein überhaupt. 'Ein offenes Wesen sein' heißt ein sprechendes Wesen sein. 'Im Offenen stehen' heißt sagbar sein.

trifft diese Auslegung des Formelwortes 'Offenheit der Offenheit und der Nichtoffenheit' zu? Ist die 'zweite Offenheit' die 'erste Offenheit' als das Moment ihrer selbst?

Gehen wir langsam vor, und führen uns – zum Teil ausschnittshaft – noch einmal die beiden Zitate, in denen das Grundverhältnis zur Sprache kommt, vor Augen:

»Wir verhalten uns nun aber ständig zu Seiendem und sind selbst seiend. Wir stellen dies, daß wir Seiendes sind, auch nicht nur an uns fest, sondern unser Sein, dies, daß wir und wie wir sind, geht uns so oder so an. Das Sein geht uns an, mag es sich um das Sein des Seienden handeln, das wir selbst sind, oder jenes Seiende, das wir selbst nicht sind und nie sein können« (GA 51, 65). Und das zweite Zitat: »Das Seinsverständnis besagt nicht nur, daß der Mensch in seinem eigenen Sein sich verstehe, nicht nur, daß er dazu und daneben auch noch das Sein des übrigen Seienden verstehe, sondern daß er *überhaupt* und *zuvor* Sein verstehe und *aus* diesem Seinsverständnis her *überhaupt erst* zum Seienden, das er nicht selbst ist, und zum Seienden, das er selbst ist, sich verhalten kann« (GA 49, 43; Herv. D. K.).

Die 'erste Offenheit' in dem Ausdruck 'die Offenheit der Offenheit und der Nichtoffenheit' ist das 'Da des Seins als solches': Der Angang des Seins überhaupt, dem wir, als Seiende, je schon, in welcher Gestalt und wie auch immer, entsprechen. Dieses Entsprechen geschieht, ob wir wollen oder nicht. Die 'zweite Offenheit' nennt dasjenige Seiende, das sich aufgrund der 'ersten Offenheit' sprachlich zu sich selbst und zu anderem, das es nicht selbst ist, verhalten kann. Die 'Nichtoffenheit' in der Formel nennt dagegen dasjenige Seiende in seinem Sein, das sich nicht zu sich selbst und zu anderem, das es nicht ist, sprachlich-verstehend verhalten kann.⁹ Die 'zweite Offenheit'

⁹ In diesem Verhältnis von 'zweitem Offensein' und 'Nichtoffensein' zeigt sich im übrigen auch ein bedeutsamer heterologischer Charakter. Das Nichtoffensein birgt als Kategoriales Möglichkeiten, wie Lebendigkeit und Vorhandensein: 'Kein Affe kann ein Brötchen nehmen', wie es in den *Zollikoner Seminaren* heißt. Der Affe hat streng genommen keine Hand, sondern ein Greiforgan; analog verstanden stirbt ein Tier nicht, sondern es verendet. Um eine Hand zu haben, und um sterben zu können, muß man sprechen, muß man etwas *als* etwas nennen können. Das 'zweite Offensein' wie das 'Nichtoffensein' stehen im 'ersten Offensein', doch birgt das heterologisch zu verstehende Verhältnis von 'zweitem Offensein' und 'Nichtoffensein' die Möglichkeiten der 'regionalontologischen' Ausgestaltungen. Gemeint sind die Ausgestaltungen, die die Eigenarten des Seiendem in seinem Sein zur Sprache bringen. Das 'Nichtoffensein' als eine Weise, wie Sein und Seiendes zueinander stehen können (Nichtoffenes kann sich nicht selbst als solches sprachlich erfassen), birgt of-

ist also nicht der Ausdruck eines selbstreferentiellen Bezuges der 'ersten Offenheit'. Nebenbei bemerkt: das bekannte und in der neuzeitlichen Philosophie, vor allem bei Kant und im Deutschen Idealismus, zentrale Phänomen der Selbstbezüglichkeit des Selbst kommt erst in der 'zweiten Offenheit' zu stehen. Es ist eine Wesensfolge aus der 'ersten Offenheit'. Das Selbst kann nicht deshalb sprechen, das heißt, 'etwas als etwas nennen', weil es selbstbezüglich ist, weil es über sich sprechen kann, sondern es kann über sich sprechen, weil es überhaupt von etwas sprechen kann – von etwas, was auch immer es sei, das sich ihm gezeigt hat und zur verlautenden Sprache gebracht werden kann.

An dieser Stelle ergibt sich in gewandeltem Zusammenhang wieder eine Zwitterstellung, von der im ersten Teil unseres Aufsatzes die Rede war. Doch hier ist sie entscheidenderweise nicht verknüpft mit der Existenzialität der Erschlossenheit bzw. der Wahrheit. Gemeint ist hier die unproblematische Doppelbezüglichkeit des einzelnen seinsverstehenden Seienden, das einerseits zum Da des Seins gehört, es voll-bringt, und andererseits – wie alles Seiende in seinem Sein – vom Vollbrachten selbst betroffen ist. Wir verdeutlichen dies beispielhaft an einem bestimmten Zusammenhang. Im Technik-Aufsatz heißt es in bezug auf die Herausforderung der Seins- oder Weltweise 'Gestell': »Doch gerade weil der Mensch ursprünglicher als die Naturenergien herausgefordert ist, nämlich in das Bestellen, wird er niemals zum bloßen Bestand« (CTK 18). Als Bestand ist er, wie auch das andere, das Kategoriale in Gestalt des Lebens und des Vorhandenseins, von der Entbergungsweise Gestell betroffen; die Differenz von Bestellen und Bestand verweist auf die Differenz von Seinlassen bzw. Vollbringen und von Betroffensein vom Seingelassenen. Das Dasein ist selbst tangiert vom Vollbringen der Weltweise, es ist als das Begegnenlassen, hier das Bestellen, eine Voraussetzung für die Begegnung seiner selbst und des anderen: Das welt-bergende Geschehen ist selbst welt-betroffen.

fene Möglichkeiten seiner Differenzierungen. Anzumerken ist noch, daß das 'Nicht' im Nichtoffensein kein privatives Nicht ist, sondern ein Andersseins anzeigt: das 'andere seiner selbst' aus der Perspektive des Offenseins. Privation als Modus, wie etwas sein kann, schließt – im Gegensatz zur Nichtoffenheit als Anderssein – die Möglichkeit der Aufhebbarkeit ein. Ein Blinder ist grundsätzlich vom Sehenkönnen, ein Lahmer vom Gehenkönnen bestimmt. Ein Tier wird als Tier jedoch niemals einen Strafprozeß führen können, sowenig wie wir jemals wie eine Pflanze wachsen werden. Mit dem Lebendigen ist etwas grundsätzlich anderes eröffnet.

Zurück zum 'Formelwort'. Wenn die Nichtoffenheit als abgegrenzt zur 'Offenheit im zweiten Sinne' aus der Perspektive dieser 'zweiten Offenheit' als das 'andere seiner selbst' erscheint, und die zweite also nicht das selbstbezügliche Moment der ersten ist, was ist dann das 'andere seiner selbst' der 'ersten Offenheit'? Oder kann es, vorsichtiger gefragt, überhaupt für die erste Offenheit das 'andere seiner selbst' geben, wenn das Sein, wie es heißt, einzig ist und nicht mehrere 'Seine' in Ansatz gebracht werden können? Die Antwort sei hier nur genannt und nicht näher ausgeführt: Es ist die Nichtoffenheit in Gestalt des Nichts, das für Heidegger jedoch als das 'andere seiner selbst' keine abgrenzende Gegenstellung zum Sein markiert, sondern zum Sein als solchem gehört. Es ist die radikale Endlichkeit des Seins selbst, die Aufhebung der Sprache des Wesens, die zu dieser selbst als Möglichkeit gehört. Hier blitzt das 'Wesensverhältnis zwischen Sprache und Tod' auf, das, wie es in *Unterwegs zur Sprache* heißt, noch ungedacht ist.¹⁰ Dieses Nichts durchzieht als zugehörig zur 'ersten Offenheit' in ihrer vollen Bestimmung, die 'zweite Offenheit' und die zu ihr gehörige 'Nichtoffenheit' und läßt diese beiden allererst das sein, was sie sind.

Die 'zweite Offenheit' ist also – wiederholend gesagt – nicht der Ausdruck der Selbstbezüglichkeit der 'ersten Offenheit'. Die Selbstbezüglichkeit dieser 'ersten Offenheit' hat in der für Heidegger 'monologischen' bestimmten Grundverfassung der 'Sprache des Wesens' – der Sage – ihren Ort. «Aber die Sprache ist Monolog. Dies sagt jetzt ein Zwiefaches: Die Sprache allein ist es, die eigentlich spricht. Und sie spricht einsam. Doch einsam kann nur sein, wer nicht allein ist; nicht allein, d. h. nicht abgesondert, vereinzelt, ohne jeden Bezug. [...] Einsam besagt: das Selbe im einigenden Zusammengehören. [...] Die Sage braucht das Verlauten im Wort.« (US 265 f.). Daß die Sprache als Sage nur in sich selbst und mit sich selbst dieses ernste Spiel treibt, in dem wir, solange wir sind, die einzelnen Mitspieler sind, dies näher auszuführen, wäre eine zusätzliche Aufgabe, um den hier vorgestellten Aufriß von Bezügen zureichend zu entfalten.

Lassen Sie mich zum Schluß einem möglichen Mißverständnis vorbeugen, das aufgrund der Hegelianisierenden Ausdrucks-

¹⁰ »Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag das nicht. Das Tier kann auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in der Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich be-langt und so bei sich verhält, für den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-langt« (US 215).

weise der 'Offenheit der Offenheit und der Nichtoffenheit' entstehen mag. Die Vermeidung dieses möglichen Mißverständnisses dient zugleich der Klärung der zuvor angesprochenen heterologischen Verständnisweise.

Die 'erste Offenheit' ist die Lichtung für das Sichverbergende. Als diese ist die Lichtung wandelbar und in den Weisen der Wandelbarkeit unauslotbar, sozusagen ab-gründig offen. In der Offenheit als Geschehen der Lichtung für das Sichverbergende zeigt sich ein Anderswerdenkönnen, eine Wandlungsfähigkeit, eine Nichtidentität, die abgründig ist, verwandt der Heraklitischen Seele, deren Grenze nicht ausgelotet werden kann. Pointiert können wir sagen: Die Sprache des Wesens, die sich, wie wir wissen, in *Unterwegs zur Sprache* ja als das Wesen der Sprache erweist, diese Sprache des Wesens, die das sinnträchtige Apeiron, das Sichverbergende in seiner Unerschöpflichkeit, auf das Heidegger immer wieder hinweist, stets mit sich führt, zwingt uns, die Substanz nicht als Subjekt im Hegelschen Sinne zu denken, sondern als ein abgründiges Sprachgeschehen zu begreifen. Dieses ab-gründige Sprachgeschehen ereignet sich in 'be-wegten Begegnungen', die – blicken wir auf die höchste Daseinsweise dieses abgründigen Sprachgeschehens – für eine Weile in Gestalt der Feste von Himmel und Erde, den Göttlichen und den Sterblichen zu stehen kommen können. Das auf diese Weise verstandene Offene wird sich ständig ein anderes, trägt die unauslotbaren Differenzierungen seiner selbst aus, und ist – verdichtend gesprochen – als das vielfältige Zusammenspiel von Er-eignis und Ent-eignis aus diesem Grunde das Anfängliche. Dies ist die Weise, wie das Sein in der gewandelten Grundstellung nach *Sein und Zeit* da ist.

Pavel Kouba DER SINN DER ANWESENHEIT

Eine der bedeutenden Entdeckungen Heideggers im Verhältnis zur früheren metaphysischen Überlieferung war die Einsicht, daß sich in der klassischen Auffassung des Seins als *ousia* ein Bezug auf die Zeit verbarg, daß das Seinsverstehen – ohne sich darüber im klaren zu sein – sich einer der temporalen Kategorien bediente, diese jedoch verabsolutiert und gleichsam »gegen« die Zeit gestellt hat. Dies geschah nach Heidegger u. a. deshalb, weil der Ausgangspunkt von philosophischen Zeitüberlegungen eine »nivellierte« Zeiterfahrung war, die nur das Sein *in* der Zeit kennt, das Ganze der ursprünglichen Zeitlichkeit aber nicht bedenkt.

Diese ursprüngliche Zeitlichkeit zu thematisieren, diesmal als *expliziten* Boden der Seinsfrage, das war die Aufgabe, die sich Heidegger in *Sein und Zeit* stellte. Die Temporalität, die nunmehr zum Ausgangspunkt werden soll, ist – von den traditionellen Kategorien aus gesehen – weder »in der Zeit«, noch steht sie »außerhalb der Zeit«: sie ist ein Geschehen, in dem sich die Zeit selbst zeitigt, und dessen konkrete Gestalt die »Sorge« ist. Die Sorge selbst wird, wie bekannt, durch drei »Ekstasen« gegliedert, die immer eine Einheit bilden, wie es in der berühmten Charakteristik des Paragraphen 65 festgehalten wurde: »Sich-vorweg [Ekstase der Zukunft] schon-sein-in (einer Welt) [Ekstase der Vergangenheit] als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden) [Ekstase der Gegenwart]« (SZ 327, Einschübe in [] P. K.).

Heidegger konzentriert also in seinem Hauptwerk die meiste Energie darauf, in verschiedenen Hinsichten den Gedanken durchzusetzen, daß das Dasein nicht »innerzeitlich«, sondern – als Sorge – die Zeitlichkeit selbst ist. Im Unterschied zu den Seienden, die nur »in« der Gegenwart begegnen, ist das Dasein *ekstatisch*; das heißt konkret: die Zukunft ist nicht einfach das, was jetzt »noch nicht« ist und erst später »sein wird«, sondern das Dasein *ist* als Sich-vorweg »künftig«. Ähnlich ist die Ver-

gangenheit nicht das, was »nicht mehr« ist, sondern die »Gewesenheit« des Daseins selbst; und die Gegenwart ist kein bloßes »Jetzt«, sondern die Vergegenwärtigung des Seienden in seiner Unverdecktheit. Durch das Sein des Daseins als dieses ekstatischen Zeitganzen wird der Horizont des »Da« oder der »Lichtung« erschlossen, in dem das Seiende zugänglich wird.

Indem Heidegger das ekstatische, weltliche Seiende von den Seienden unterscheidet, denen man in der Welt begegnen kann, führt er unterschiedliche »Seinsweisen« ein, die er unterschiedlichen »Seienden« zuordnet. Da die »Weltlichkeit« als ein Zug des Daseins selbst aufgefaßt wird, tritt die Struktur des In-der-Welt-seins vor allem als ein Fundierungsverhältnis zwischen der »Weltlichkeit« und dem »Innerweltlichen« auf. Dadurch gerät indes ein anderer, gleichursprünglicher Aspekt des In-der-Welt-seins aus dem Blickfeld, der phänomenal darin gründet, daß es *auch für das Dasein* gilt, daß die Zukunft das ist, was »noch nicht«, und die Vergangenheit das, was »nicht mehr« ist. Mit anderen Worten, angesichts des so entworfenen In-der-Welt-seins erhebt sich nachdrücklich die Frage, in welchem Sinn auch *menschliches* Sein »innerzeitlich« und »-weltlich« ist.

Die Bemühung, die »Erschlossenheit selbst«, die »Welt in ihrer Weltlichkeit« sichtbar zu machen, bewirkt bei Heidegger eine sonderbare Trennung der temporalen Erschlossenheit im Ganzen vom innerweltlich Seienden. Die ekstatische Zeitlichkeit »lichtet das Da ursprünglich«, sie konstituiert ein daseinsmäßiges Seiendes dergestalt, daß es, wie Heidegger sagt, »existierend sein 'Da' selbst sein kann« (SZ 335). Eine solche Akzentuierung verrät aber, daß hier versucht wird, die offene, durch Sorge gelichtete Sphäre des 'Da' gleichsam »ohne« das zu Besorgende, die Verweisungsganzheit »ohne« das, worauf verwiesen wird, zu denken. Die Sphäre der Erschlossenheit hat eine »andere Seinsweise«, was dem Dasein ermöglicht, seine Welt *zu sein*. In In-der-Welt-sein kommt es zu einer abstrahierenden Isolierung des Ganzheitscharakters als solchem. In Anbetracht der oben erwähnten polemischen Absicht, die Verwechslung des Daseins mit dem innerweltlichen Seienden zu verhindern, ist dies verständlich, aber zugleich auch irreführend, und zwar in gewissem Sinn auch für Heidegger selbst. Ein so gesehenes

Dasein ist nämlich streng genommen nicht *in* der Welt, sondern *ist* seine Welt, und im »Verfallen« wird dies bloß verdeckt.

Die Fragwürdigkeit dieses Schritts, oder besser gesagt: die Fragwürdigkeit dessen, daß er einseitig betont wird, kommt deutlich in der Art und Weise zum Vorschein, wie Heidegger den Begriff »Welt« handhabt. Heidegger selbst unterscheidet im § 14 vier verschiedene Bedeutungen dieses Begriffs. Entscheidend sind in unserem Zusammenhang zwei: 1) die »Welt« als Inbegriff des Seienden, das in der Welt vorhanden sein kann; 2) die Welt als das, »worin« das Dasein faktisch lebt, d. h. die Welt als bestimmter Verweisungszusammenhang, eine ontisch-existenzielle Gestalt der *Weltlichkeit*, der ontologischen Bestimmung des Daseins. Obwohl die »Welt« in der ersten Bedeutung von Heideggers Gesichtspunkt aus gar keine Welt ist, markiert er sie keineswegs immer durch Anführungszeichen, wie er an angeführter Stelle verspricht. Es ist nicht auszuschließen, daß eine solche Nachlässigkeit tiefere, sachliche Gründe hat.

Schon in den Anfängen seiner Hermeneutik der Faktizität ist für Heidegger das Besorgen als die Grundbewegtheit des Daseins »auf die Welt gerichtet«, es ist der Umgang des faktischen Lebens mit der Welt (*Natorp-Bericht*, S. 6 des Manuskripts). Die Welt heißt hier das, »womit« sich das Besorgen beschäftigt, womit es umgeht. Als durch die faktische Existenz des Daseins erschlossen ist die Welt nicht nur ein Verweisungszusammenhang, in den sich das besorgende Dasein entwirft, sondern auch das besorgte Seiende; die Welt bedeutet hier den Zusammenhang des Besorgens selbst wie auch das Besorgte. Diese grundlegende Doppeldeutigkeit im Weltbegriff durchzieht zwar in der Form der immer wieder vergessenen Anführungszeichen das ganze Frühwerk von Heidegger, sobald es aber zu einer ausdrücklichen Unterscheidung kommt, wird dem Seienden die Bedeutung »Welt« unter Vorwand seiner »Innerweltlichkeit« abgesprochen.

Am deutlichsten tritt die Motivation dieses doppelten Wortgebrauchs darin auf, wie Heidegger das Seiende in zeitlicher Hinsicht charakterisiert. Er spricht (im § 65) einerseits von der gegenseitigen Angewiesenheit der Zukünftigs- und Vergan-

genheitsdimension *des Daseins* (die er »Kunft« und »Gewesenheit« nennt), andererseits aber vom Vergegenwärtigen *des Seienden*. Er vermeidet folgerichtig nicht nur die Rede von der Vergangenheit und der Zukunft des Seienden, sondern übergeht auch den phänomenal ausweisbaren Befund, daß das, was unsere Vergangenheit und Zukunft bildet, von einem anderen Gesichtspunkt aus gegenwärtig *seiend* ist. Bei Heidegger ist dem Seienden nur Gegenwart vorbehalten. Die gegliederte, mit dem Entwerfen des Daseins verbundene Zeitlichkeitsstruktur konstituiert das Ganze der Welt, »aus dem« oder »in dem« Seiendes (als Gegenwärtiges) begegnet, d. h. die »Welt« in Anführungszeichen (vgl. SZ 366).

Bei näherem Hinsehen ergibt sich, daß die »Innerzeitlichkeit« (und »Innerweltlichkeit«) des Seienden gerade darin besteht, daß es auf die Gegenwart beschränkt bleibt. Obzwar das Seiende nun aus dem Ganzen der Zeitlichkeit verstanden wird, unterscheidet es sich hinsichtlich der Identifizierung mit der Gegenwart nicht grundsätzlich von dem, was Heidegger als antike Anwesenheitsontologie dartut. Dies wird auch von dem Umstand bezeugt, daß der althergebrachte kategoriale Apparat für angemessen befunden wird, wenn er zur Erfassung des Seienden dient und nicht auf die Existenz und ihre Grundzüge illegitim übertragen wird.

Es scheint, als ob die Innerzeitlichkeit durch »Vergessen« der ursprünglichen Zeitlichkeit entstünde, wobei sich die Notwendigkeit dieses Vergessens aus der Verfallensstruktur ergibt. Bei Heidegger deckt sich also die alte »Ontologie der Anwesenheit«, d. i. die Vernachlässigung der Frage nach der ursprünglichen Zeitlichkeit, zum großen Teil mit dem »Verfallen« im Sinne des Verstehens der eigenen Existenz aus dem vorhandenen Seienden und dessen Gegenwart.

Eine ähnliche Zweideutigkeit wie die, die sich im Begriff der »Welt« festgesetzt hat, haftet auch Heideggers Auffassung des »Verfallens« an. Im ersten Fall, beim Weltbegriff, versuchte Heidegger dieser Schwierigkeit beizukommen, indem er die Anwendung dieser Bezeichnung auf das vorhandene Seiende für unangemessen erklärte und den Begriff »Welt« nur für die

Verweisungsganzheit reservierte – die heikle Frage nach dem Verhältnis zwischen den Verweisungsstrukturen und dem, was in ihnen »begegnet«, beiseite lassend. Auch was das Verfallen anbelangt, war es nicht möglich, diese Zweideutigkeit zu vermeiden, und hier wurden die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs nicht reflektiert.

Zu verfallen heißt erstens, der »Bewegtheit« zu folgen, die wesenhaft zur Existenz als solcher gehört: existierend ist das Dasein geworfen, d. h. an Seiendes »überantwortet«, das es braucht und besorgt, um sein zu können, wie es ist, nämlich als Dasein (vgl. SZ 364). Gerade dieses Seiende *hindert* es aber daran, es selbst zu sein, es verstellt ihm die Möglichkeiten seines eigenen Seins. Die Bewegtheit des Besorgens ist also eine ständige *Verführung* (*Natorp-Bericht* S. [10]), der das Dasein immer unterliegt, indem es seine Existenz aus dem vorkommenden Seienden, also ihm selbst unangemessen, un-eigentlich versteht.

Das Verfallen hat aber noch eine andere wesentliche Bedeutung. Wenn Heidegger sagt: »Das Dasein ist zunächst und zu-meist von seiner Welt benommen« (SZ 113), ist hier nicht nur die »Welt« in Anführungszeichen im Spiel, sondern auch die Welt als Verweisungszusammenhang. Haben wir eingesehen, daß die Welt *nicht* ein innerweltliches Seiendes ist, dann leuchtet es auch ein, daß das Dasein nicht an ein »Seiendes« verfällt, sondern an die Welt, die zu seinem Sein immer mitgehört, an den Zusammenhang der Ausgelegtheit, den wir mit anderen teilen. An die Welt zu verfallen meint hier, sich selbst im Über-nommenen und Öffentlichen zu verlieren, sich in der geteilten Ausgelegtheit von allem zu beruhigen.

Hätte Heidegger diese unterschiedlichen Bedeutungen des Verfallens in ausdrücklichen Zusammenhang gebracht, hätte sich auch herausstellen müssen, daß die Uneigentlichkeit nicht nur als unangebrachtes Selbstverstehen des Daseins (aus den Dingen) gekennzeichnet werden kann, sondern auch als falsches Verstehen der Dinge (aus dem Dasein). Dieser Sachverhalt, auf der phänomenalen Ebene fast trivial, ist philosophisch außerordentlich schwer faßbar. Bei Heidegger wird der Zusam-

menhang beider Aspekte durch die Art und Weise verdeckt, wie das In-der-Welt-Sein mit dem Dasein identifiziert wird. Obgleich das Dasein immer und grundsätzlich in-der-Welt und bei-Seiendem ist, sind weder die »Welt« noch das Seiende in ihrer Bedeutung *eigenständig*. Darum kann Heidegger nie davon sprechen, daß das Dasein sich dem Seienden oder gar dank des Seienden öffnet, weil in seiner Konzeption das Seiende dem Dasein nichts öffnet. Es ist nur umgekehrt: das Dasein öffnet dem Seienden – die Welt. Es würde sich bestimmt eine Reihe von Erklärungen finden, was Heidegger zu dieser Auffassung motiviert hat. Uns interessiert hier, wie sich die Einseitigkeit seiner Ausrichtung auf seine Anwesenheitsauffassung auswirkt, d. h. in welchem Sinn die Anwesenheit eventuell anders aufzufassen ist. Wir beschränken uns dabei nur auf den in *Sein und Zeit* abgesteckten Kontext.

* * *

Das Verfallen hat seine eigene, d. i. uneigentliche Zeitigungsweise, in der das Dasein, vereinfacht gesagt, das Ekstatische der Dimensionen, in denen es existiert, »vergißt«, und sie mit dem innerweltlich vorkommenden Seienden, mit den gezählten »Jetzten«, die nach »früher« und »später« geordnet sind, »füllt«. Die Zeit wird so zum gleichgültigen Vergehen der verschiedenen »Jetzte«, das sich auf niemanden und nichts bezieht und in dem also jede mögliche Bedeutsamkeit des Augenblicks »nivelliert« ist.

Es ist schon vielfach festgestellt worden, daß Heidegger, der auszuweisen bestrebt war, wie die vulgäre Vorstellung der vorhandenen »Jetzte« die ganze philosophische Tradition in Bann hielt, den klassischen Überlegungen zur Zeit (besonders denen von Aristoteles und Hegel) nicht ganz gerecht wurde und sich die Auseinandersetzung mit ihnen vereinfachte. Die Nicht-Gleichgültigkeit und Nicht-Nivelliertheit im Begriff der Anwesenheit ist auf diese oder jene Weise bei allen großen Denkern thematisiert, meistens in der Form von Aporien; eine der bekanntesten dieser Aporien stellt die Schlußfolgerung dar, die Zeit bestehe notwendig aus Teilen, andererseits weise sie aber keine feststellbaren Teile auf. Ein Hinweis auf die Nicht-Ni-

vellierbarkeit der Zeit ist sogar in der elementaren Vorstellung eines Punkts enthalten, der sich auf einer Linie bewegt. Würden wir die Grundaspekte dieser Vorstellung entfalten, dürfte es klarer werden, warum es nicht gelingt, eine einfache Analogie zwischen dem zeitlichen »Jetzt« und einer Punktlage auf der Linie aufzustellen bzw. durch die Bewegung eines solchen Punktes die Zeit aufzufangen und wiederzugeben.

Zur Nivellierung der bedeutsamen, nicht-gleichgültigen Anwesenheit kommt es, wenn wir das Nacheinander der Punkte denken, in dem immer einem Punkt die »Gegenwart« zufallen soll, den anderen die Nichtgegenwart (des Vergangenen und des Künftigen). In Wirklichkeit sind aber für die Vorstellung einer Punktbewegung auf der Linie *zwei* Perspektiven und darum auch zwei Gegenwartsarten völlig unentbehrlich. Es ist einerseits die Gegenwart der Linie, die ganz (»räumlich«) da, präsent ist, während der Punkt, der sich auf ihr *bewegt*, auf jedem Ort zugleich seiend und nichtseiend auf keinem der Orte tatsächlich gegenwärtig ist. Andererseits ist im Gegenteil eben der sich bewegende Punkt ständig gegenwärtig (nämlich »jetzt«), während kein Teil der Linie als wahrhaft gegenwärtig bestimmt werden kann: jeder ist entweder vergangen oder zukünftig. Von der einen Perspektive aus ist also der Punkt in der Linie enthalten, von der anderen aus die Linie im Punkt. Schreiten wir von dieser abstrakt mathematischen, d. h. mit einem ausdehnungslosen Punkt operierenden Vorstellung zur Realität fort, so finden wir, daß im Gedanken der Anwesenheit notwendig ein Doppeltes verbunden wird: das »Zählen« verschiedener Bewegungen, die einen bestimmten Teil des Raums durchqueren, und das »Zählen« verschiedener Raumteile, die von einer Bewegung durchschritten werden. Im Begriff der Anwesenheit selbst entdeckt man also einen prinzipiellen und unreduzierbaren Unterschied zweier *Bedeutungen*, der der »Nivellierung« widerstrebt.

Auf diesen Unterschied zielt Heideggers Begriff »Datierbarkeit«. Heidegger will aber vor allem vorführen, wie aus der ursprünglichen Zeitlichkeit die öffentliche, verfügbare Zeit entsteht. Deshalb verknüpft sich bei ihm in der Datierbarkeit, in dieser »ursprünglichsten Zeitangabe«, die ekstatische Zeitver-

fassung mit dem Seienden (indem es vergegenwärtigt wird) und datiert sich aus ihm. Durch dieses Verknüpfen mit dem Seienden, bei dem wir »jetzt – da«, »dann – wann« und »damals – als« sagen, wird die Zeit ausgelegt und ausgesprochen, sie wird »öffentlich«, man kann mit ihr »rechnen«. In der Zeitmessung, im Sagen »jetzt – da«, »jetzt – da« usw. wird die Zeit also veröffentlicht, sie stellt sich als Reihe einzelner »jetzt« dar, und über der Gewinnung des Maßes wird, wie Heidegger erklärt (SZ 418), »das Gemessene als solches gleichsam vergessen«. Aber was wird gemessen? Heidegger scheint anzudeuten, daß auf diese Weise die ursprüngliche Horizont-Zeitlichkeit vergessen wird; diese kann jedoch weder messen noch gemessen werden.

Vielleicht kommen wir einer Teilantwort näher, wenn wir präzisieren, was es eigentlich ist, das im Fall des »Datierens« miteinander verbunden wird. Es wird primär nicht ein »gegeben« Augenblick mit einem bestimmten »Seienden« verbunden, sondern einer der Augenblicke, die zu der gerade ausgeübten Bewegung gehören, mit einem *anderswo* anwesenden Ort. Wir sagen ja: »vor einer Stunde, als ich noch in der Arbeit war«, oder: »abends, wenn ich nach Hause komme«. Datieren kann man dabei entweder eine Bewegung durch verschiedene Orte oder einen Ort durch verschiedene Bewegungen. In diesem zweiten Fall sagen wir z. B.: »ich bleibe, bis der Briefträger kommt«. Bei dem Blick auf die Zeitangabe sagen wir also immer: »es ist noch Zeit genug« (es können noch so und so viele Bewegungen passieren), oder »ich muß mich schon dorthin begeben« (ich habe noch so und so viele Orte zu passieren).

Es zeigt sich also, daß Datierbarkeit immer Lokalisierbarkeit einschließt (und umgekehrt), daß die beiden Aspekte voneinander abhängig und zugleich aufeinander nicht rückführbar sind. Eine Bewegung datiert sich durch verschiedene Orte, ein Ort lokalisiert verschiedene Bewegungen. Durch verschiedene (abwesende) Orte datieren kann man dabei nur im Rahmen *einer* Zeit, und die verschiedenen (abwesenden) Bewegungen können nur innerhalb *eines* Raums lokalisiert werden. In der unteilbaren Verbundenheit von Datierbarkeit und Lokalisierbarkeit

wird konkret sichtbar, wie wir uns mit dem uns Begegnenden gegenseitig *in-der-Welt* erhalten. Offensichtlich ergeben sich daraus ganz spezifische Ansprüche, die in der Vorstellung einer gleichmäßig verfließenden Zeit nivelliert werden.

Heidegger sieht die verlässlichste Abwehr einer solchen Nivellierung im entschiedenen Bestreiten der Möglichkeit, das Dasein könnte ein innerzeitliches und innerweltliches Seiendes sein (vgl. z. B. SZ 368). Darum hält er den horizontalen Charakter des Raumes – obwohl er mit ihm in den Analysen der Datierbarkeit zwangsläufig arbeitet – nicht für eine gleichursprüngliche Dimension der Welt, in der die Zeit der verschiedenen Bewegungen nur »verfließen« kann. Er wird also nicht der Spannung inne, die zwischen den beiden Anwesenheitsbedeutungen herrscht, und begnügt sich mit der Ableitung des vulgären Zeitbegriffs aus dem »Jetzt-sagen«, in dem die ursprüngliche Zeitlichkeit auf die Verknüpfung mit dem gegenwärtig Seienden zusammenschrumpft. Der zeitliche und der räumliche Horizont fließen bei ihm entweder in der Einheit der ekstatischen Offenheit des Daseins ineinander (§ 23), oder es wird der räumliche Horizont auf den zeitlichen zurückgeführt (§ 70). Zurecht betont Heidegger, die Welt sei nicht »im Raum«, der Raum sei eine Bedeutungsdimension der Welt. Aber die Weltlichkeit gleicht nicht einfach der »Zeitlichkeit«: es gilt deshalb, darauf zu bestehen, daß die Räumlichkeit eben die Bedeutungsdimension der *Welt* ist, nicht nur der Zeitlichkeit. In *Sein und Zeit* gesteht Heidegger der Räumlichkeit der Welt keine Bedeutungseigenständigkeit zu; er nutzt den Raum vielmehr als ein »Übergangselement«, das weder die Seinsweise der Vor- oder Zuhandenheit noch die des Daseins hat und auf diese Weise »zwischen« der Zeitdynamik selbst und dem statisch gegenwärtigen, innerweltlichen Seienden steht.

Die schwerwiegende Einsicht Heideggers, daß der Raum als Bedeutungsaspekt der Welt nur in der Zeit auftreten und seine Verständlichkeit sich nur in der Zeitlichkeit halten kann, würde auch dann nichts an Relevanz einbüßen, wenn eine eingehendere Untersuchung der Datierbarkeit und Lokalisierbarkeit erweisen sollte, daß auch das Gegenteil gilt, das heißt, daß die Zeit nur im Raum auftreten und ihre Verständlichkeit sich nur

in der Räumlichkeit erhalten kann. Was sich in diesem Fall ändern müßte, ist unsere Auffassung der Anwesenheit.

Die Datierung einer Bewegung schließt ein, daß die Orte, die als integraler Bestandteil dieser Bewegung zeitlich anwesend sind, zugleich – in ihrer räumlichen Bedeutung – abwesend sind. Diese räumliche Bedeutung steht aber durch die Datierung in die Bewegung »herein« und nimmt an ihr unabdingbar teil. Andererseits, d. i. von der Räumlichkeit her gesehen, bleiben die Bewegungen, die unseren Ort durchschritten haben und durchschreiten werden, räumlich anwesend; in ihrer zeitlichen Bedeutung sind sie aber abwesend: sie gehen nicht mehr (oder noch nicht) durch unseren Ort. Auch diese zeitliche Bedeutung steht indes durch die Lokalisierung der vergangenen und künftigen Bewegungen in die räumliche Bedeutung »herein«.

Spannen wir unsere zeitliche Anwesenheit so, daß sie die Orte »vorher« und »nachher« in das Bedeutungs ganze einer Bewegung faßt, dann setzen wir uns dadurch in der Perspektive des Raumes, der in der Gestalt der datierenden Orte *notwendig* da-bei ist (an-west), dem Druck der *Ab-wesenheit* (oder der *anderen* Anwesenheit) dessen aus, bei dem wir in ersterer, der zeitlichen Perspektive sind. Ähnlich sind wir in unserem räumlichen Sein der zeitlichen Ab-wesenheit der Bewegungen ausgesetzt, die auf uns zukommen und wieder verschwinden. Die befreiende Erstrecktheit in der einen Dimension bringt den entsprechenden Druck der Ab-wesenheit in der anderen mit sich; in dieser anderen sind wir bei dem in erster Bedeutung Anwesenden eben *nicht*. Nur aufgrund dessen, daß wir auf diese Weise *zugleich* »sind« und »nicht sind«, vermögen wir, in-der-Welt zu sein.

Mit Heidegger könnten wir hier von der ontologischen Einheit der Existenzialität (Erschlossenheit) und der Faktizität (Geworfenheit) sprechen. Seine berühmte These, das Dasein sei »in seiner Geworfenheit erschlossen« (SZ 181), würde dadurch aber in ein anderes Licht geraten. Wir könnten die Existenzialität und die Faktizität nicht mehr der Zukunfts- bzw. Gewesenheitsektase der ursprünglichen Zeitlichkeit zuordnen, die

sich immer *ganz* zeitigt und in der gegenwärtiges Seiendes »begegnet«. Es ginge dann nicht mehr um die »Innerzeitigkeit« des Seienden, sondern um die Innerräumlichkeit der zeitlichen Erstrecktheit und die Innerzeitigkeit der räumlichen Erstrecktheit. Gerade das Sein der einen »in der anderen« ruft die »Sorge« hervor und hält sie in Atem, und gerade dieser Unterschied ist in der vulgären Zeitvorstellung verwischt.

Was im Zählen von »jetzt« verloren geht, ist der grundlegende Unterschied zwischen dem, ob wir ein Ort sind und die einzelnen Bewegungen zählen, oder ob wir eine Bewegung sind und die Orte zählen. Die nivellierte Zeit, die überall und für alle gleich fließt, will die Zeit an den Raum koppeln, ohne daß verschiedene Bewegungen im bestimmten Raum gezählt würden bzw. daß eine bestimmte Bewegung verschiedene Orte durchmessen würde; kurzum: ohne daß etwas existierte. Denn existieren heißt: einen Ort einnehmen und dadurch Bewegungen als zeitliche Bestimmungen des Raums erstehen lassen oder Bewegung vollziehen und dadurch Orte als räumliche Bestimmungen der Zeit hervorkommen lassen. Die eine Anwesenheit können wir nur in Form der anderen verlassen, sodaß es scheinen mag, als ob wir den Horizont dessen, was man gewöhnlich Anwesenheit nennt, mit uns »trügen«.

Man wird also erneut die Frage stellen müssen, warum eigentlich die traditionellen ontologischen Überlegungen immer wieder auf die Anwesenheit zurückkommen, ob dies nicht einen anderen Sinn hat, als das Seiende nur in bezug auf einen einzigen Zeitmodus aufzufassen oder auf der Suche nach einer absolut ganzheitlichen und einfachen Anwesenheit zu sein. Wird die Bevorzugung der Anwesenheit nur durch einen verhältnismäßig primitiven und leicht durchschaubaren Irrtum verursacht? Liegt das Problematische in der Ausrichtung auf die Anwesenheit oder in der Auffassung dessen, was es heißt, »anwesend«, »dar-an«, »da-bei« zu sein? Vielleicht verbirgt sich hinter dem Vorrang der Anwesenheit das Geheimnis ihrer inneren Strukturierung, zu der man nicht vorzustoßen vermag, solange man die Anwesenheit nur als die »mittlere« der drei Zeitdimensionen begreift, die der »Vergegenwärtigung vom Seienden« vorbehalten ist. Würde es gelingen, die im Begriff der

Anwesenheit notwendig enthaltene Bedeutungs Doppelheit zu erfassen, d. h., würden wir aufhören, die Anwesenheit mit der einfachen Gegebenheit zu identifizieren, dann könnte man bemerken, daß die herkömmliche Orientierung an der Anwesenheit ihre sachliche Berechtigung hat. Wenn man bedenkt, daß wir letztendlich unser ganzes Leben in Anwesenheit verbringen, würde es sich lohnen, dieser Frage gründlicher nachzugehen.

* * *

Kehren wir noch ein letztes Mal zu Heideggers Entdeckung zurück, daß die Anwesenheit, die die Tradition gegen die Zeit ausspielte bzw. zu verabsolutieren suchte, als Bestandteil eines dynamischen Stukturganzen der ursprünglichen Zeitlichkeit zu verstehen ist. Heidegger hat die konkreten Weisen herausgearbeitet, wie sich durch diese ursprüngliche Zeitlichkeit ein »erschlossener«, gelichteter Bereich konstituiert, den er als »Dasein« bezeichnet. Die Zeitlichkeit wurde so als eine dem Dasein eigene Seinsweise bestimmt, *im Unterschied* zur Seinsweise des Seienden, die eventuell in der erschlossenen Sphäre »zugänglich« wird.

Das Dasein selbst existiert nur in der Einheit von allen drei Ekstasen, sodaß sich die Zeitlichkeit unvermeidlich immer als *ganze* zeitigt. Zugleich existiert das Dasein jedoch so, daß es ihm »um sein Sein geht«, d. h., es hat diese Struktur erst durch das Besorgen des Seienden »zu sein« und kann somit ihre Fülle *verfehlen*; dadurch ist das Dasein in seinem Sein der Möglichkeit eines wesentlichen Unterschieds ausgesetzt. Da bei Heidegger die Zeitlichkeit immer »ganz« ist, müssen zur Erfassung dieses Unterschieds zwei »Abwandlungen« der Zeitlichkeit eingeführt werden: eine eigentliche und eine uneigentliche. Die Zeitlichkeit zeitigt sich also entweder als ein vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen (d. i. uneigentlich, aus dem innerzeitlichen Seienden) oder als vorlaufendes Wiederholen im Augenblick (d. i. eigentlich, aus der Zeitlichkeit selbst). Es stehen hier gegeneinander das Sichverlieren in dem Zu-besorgenden und die Erstrecktheit im Sinne der Ständigkeit des Selbst.

Daß es dem Dasein »um sein Sein geht«, bedeutet für Heidegger, daß das Dasein seine ekstatische Verfassung »be-sorgt«, sei es in der sich selbst undurchsichtigen Form des Verfallens, sei es in deren eigentlicher Modifikation. Die Begriffe »ursprüngliche Zeitlichkeit« und »eigentliche Existenz« decken sich zweifellos weitgehend. Und es ist gerade die Möglichkeit der *eigentlichen Existenz*, die der Untersuchung den historischen wie auch sachlich-genetischen Leitfaden liefert. Man kann dies nicht nur daran erkennen, daß Heidegger selbst am Anfang des letzten Paragraphen sagt, die Aufgabe von *Sein und Zeit* sei es, »das ursprüngliche Ganze des faktischen Daseins *hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens* [...] zu interpretieren« (SZ 436, Herv. P. K.), sondern auch daran, wie die konkreten Analysen der alltäglichen Zeitlichkeit kunstvoll – und nicht selten auch künstlich – die Darstellung des ganzheitlichen, drei-ekstatischen Charakters der ursprünglichen Zeitlichkeit anstreben. Was dabei zuerst aufhören läßt und was auch unser Ausgangspunkt war, ist der unklare Status des »Seienden«, das innerhalb einer »Gegenwart« vorkommt, die von der »nivellierten« Vorstellung der kritisierten Metaphysik kaum zu unterscheiden ist.

Da Heidegger das In-der-Welt-sein vor allem aus der Einheit der drei Zeitekstasen versteht, ist es »ursprünglich und ständig *ganze* Struktur« (SZ 180), die darum auch die Möglichkeit gewährt, ganz »Selbst« zu sein. Wäre aber das Verhältnis von Existenzialität und Faktizität ein Ausdruck des oben erwähnten Verhältnisses von verschiedenen Bedeutungen der Anwesenheit, würde dies die Vorstellung der »ursprünglichen« Zeitlichkeit wie auch die mit ihr verbundene Idee des eigentlichen »Selbstseins« ausschließen. Ein so aufgefaßtes In-der-Welt-sein ist nie ganz, weil in ihm jede konkrete Gestalt der Anwesenheit nur mit Hilfe (und das heißt auch: auf Kosten) der anderen Anwesenheit artikulierbar ist.

Um den Ganzheitscharakter der Zeitlichkeit zu unterstreichen und der Zuordnung der Zeit zum »Subjekt« oder zum »Objekt« zu widersprechen, erklärt Heidegger, die Zeit, als Zeitigung der Zeitlichkeit verstanden, ist »weder im 'Subjekt' noch im 'Objekt' vorhanden, weder 'innen' noch 'außen' und 'ist'«

'früher' als jede Subjektivität und Objektivität« (SZ 419). Bei einer solchen Betonung der vorgängigen *Einheit* kommen uns aber die Möglichkeiten abhanden, zu begreifen, *wie* wir durch Zeit *in-der-Welt* sind, d. h., wie die »äußeren« Bewegungen im Raum immer zugleich Bestimmungen der »inneren« Zeit sind und der »innere« Entwurf einer Bewegung immer zugleich eine Bestimmung des »äußeren« Raums ist. Auf diese Weise zu konkretisieren ist nur dann möglich, wenn man zwei Anwesenheiten unterscheidet, von denen keine »verfallen«, sondern eine jede notwendig »da-bei« ist, obwohl alternativ in der anderen Bedeutung (als räumliche oder zeitliche Abwesenheit). Die Anwesenheit kann also im doppelten Sinn ausgesagt werden, dem auch doppelte Abwesenheit entspricht.

Zur Nivellierung, unter der hauptsächlich die Nivellierung dieses Unterschieds zu verstehen ist, kommt es schon dadurch, daß wir aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine Reihe zusammenstellen, ein »Nebeneinander«, ohne sagen zu können, wo jeweils der eine Zeitmodus endet und der andere anfängt, und vor allem: was worin überhaupt »fließt«. Heidegger hat versucht, diese zweite Schwierigkeit zu beseitigen, indem er das innerweltlich Seiende im Ganzen der Zeitlichkeit »fließen« ließ, die sich als Sorge in allen drei Ekstasen »zugleich« zeitigt. Dadurch hat er aber die bedeutungsmäßige Ein-Dimensionalität im Grunde re-produziert und darüber hinaus das Dasein als die Ganzheit der Zeitlichkeit und Weltlichkeit de facto mit der Zeit und Welt identifiziert.

Falls wir aber nicht nur »die Zeitlichkeit«, sondern auch »in der Zeit«, nicht nur die »Räumlichkeit«, sondern auch »im Raum« sind, folgt daraus, daß die Ekstase des Daseins primär die Spannung zwischen unterschiedlichen Aspekten des Ganzen und nicht die Einheit von »drei Dimensionen« betrifft. Die Existenz ist durch das Hereinstehen der einen Anwesenheit in die andere gespannt, sie ist dem Anspruch dieser Doppelheit des An-wesend-seins ausgesetzt, und wenn sie in der einen das »Ganze« darstellt, dann ist sie in der anderen ein unbedeutendes »Fragment«.

Von diesem Gesichtspunkt aus könnte auch der Sinn der *Sorge* neu formuliert werden; die Sorge würde dann nicht aus der

»ursprünglichen Zeitlichkeit«, sondern aus der Verfassung des In-der-Welt-Seins in ihrer Bedeutungsdifferenz verstanden werden. Das Movens der Sorge wäre nicht mehr »das eigentliche Selbst-sein«, sondern das »In-der-Welt-sein«, in dem es gilt, sich im An-wesenden auf das Ab-wesende als das, was eine *andere* Anwesenheit verkörpert, zu beziehen und aus einer Anwesenheit in die andere überzugehen. Auch hier ist die Sorge ein Signum der Endlichkeit, aber nicht nur im Sinne der Ausgesetztheit der äußersten Möglichkeit und des Sichverstehens aus dem Verhältnis zum Tod. Allerdings ist die Geburt nicht »nur vergangen«, und der Tod ist nicht »nur künftig«. Der Spielraum der Sorge befindet sich jedoch nicht zwischen der Geburt und dem Tod als »anwesenden« im ekstatischen Zeitganzen; wo sich die Sorge im Hinblick auf das »Ende« abspielt, ist gerade die Spanne des Bedeutungsunterschieds zwischen dem, daß das Ende »ist« und »nicht ist« – anwesend. In Abhängigkeit davon, ob es so erfahren »ist« oder »nicht ist«, verwandelt sich nämlich der Sinn der Anwesenheit.

Beide Bedeutungsaspekte der Anwesenheit sind *gleichursprünglich*, keiner ist »verfallen« oder allein »ursprünglich«. Heideggers Hinweis auf das Phänomen der »Gleichursprünglichkeit« ist außerordentlich wichtig, wurde aber bisher nicht voll gewürdigt. Immerhin hat er selbst die ontologische Relevanz dieses Phänomens geschwächt, indem er diese gleiche Ursprünglichkeit den konstitutiven Momenten der Existenz zusprach, die Existenz als solche aber als »ursprünglich« im Sinne des ontologischen Fundaments von allem anderen Seienden auffaßte. Die gleiche Ursprünglichkeit sollte eher den konstitutiven Momenten des In-der-Welt-seins eingeräumt werden, d. h. der räumlichen Anwesenheit in der Zeit und der zeitlichen Anwesenheit im Raum.

Diese Bedeutung des In-seins, d. i. die Art und Weise, wie das Seiende in der Welt *füreinander* Raum und Zeit darstellt, wird in der linearen Vorstellung der unendlichen Zeit völlig eliminiert. Die Zeit vergeht aber nicht, wenn da nichts als identisch dauert, und nichts dauert als identisch, wenn ihm nicht die Zeit verfließt. In diesem Verhältnis vereinigt eine Bewegung durch *ihr Sein* die Verschiedenheit der gleichbleibenden Orte, ein Ort wiederum durch *sein Sein* die Verschiedenheit der

vorbeziehenden Bewegungen. Stehen wir in einem abgelegenen Dorfwinkel, wo wir vor Jahrzehnten unsere Kindheit verbracht haben, so stehen wir auf demselben Ort, und all die Bewegungen, die inzwischen vergingen, sind nicht mehr als eine verschwindende Geste; und doch sind sie zugleich die unumstößliche und unumkehrbare Wirklichkeit eines Lebenswegs. Wir stehen also auf demselben Ort und sind dabei unermeßlich weit. Daß das eine nicht ohne das andere möglich ist, darin liegt die Endlichkeit des In-der-Welt-seins.

Erkennen wir die ontologische Gleichursprünglichkeit der beiden Anwesenheitsaspekte an, wird bestimmt die Möglichkeit nicht verlorengehen, in *ihrem Verhältnis* verschiedene Formen der Defizienz oder umgekehrt der Intensität zu unterscheiden, wir bringen uns also nicht um die Möglichkeit der Unterscheidung, die Heidegger als die leitende Hinsicht für seine Untersuchung gewählt hat. Aber der ausschlaggebende Gesichtspunkt des Unterscheidens wird nicht die Ganzheit des Daseins und dessen allgemein andersartige »Seinsweise« sein, sondern das durch beide Anwesenheiten umschriebene In-der-Welt-sein, ihr An-einander-wesen, ein Sein also, in dem wir nicht nur den Ansprüchen unserer Weltlichkeit, sondern auch denen unserer Innerweltlichkeit genügen.

Das Buch, das Gegenstand unseres heutigen Nachdenkens ist, hat uns mit seltenem Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, daß die Anwesenheit nicht »einfach« und »vorhanden« ist, sondern daß sie ein Bestandteil einer umfangreicheren dynamischen Struktur ist. Zum Vermächtnis dieses Buches gehört jedoch auch die Frage, wie diese Struktur zu verstehen ist. Die hier aufgeworfene Deutung denkt das In-der-Welt-sein nicht aus der ursprünglichen Zeitlichkeit, d. i. aus der Seinsweise des Daseins, sondern versucht, das Sein des Daseins aus der Bedeutungsdifferenz in der Anwesenheit, d. i. aus dem In-der-Welt-sein, zu erfassen. Wenn der angebliche Subjektivismus von *Sein und Zeit*, von dem auch der Autor selbst zum Teil Abstand nahm, vor allem in der Identifizierung des In-der-Welt-seins mit der Zeitlichkeit des Daseins besteht, dann könnte aus diesem Subjektivismus noch ein anderer Weg führen als der von Heidegger eingeschlagene: nicht ins abgründige Seinsinnere, sondern in die Welt.

Valentin Hribar DIE FRAGE NACH DEM SEIN ALS PRÄSENZ

Die Frage Heideggers ist die »nach dem Sinn von Sein«, das heißt nach dem, »was wir mit dem Wort 'seiend' eigentlich meinen« (GA 2, 1). Aber: Haben die Frage nach dem Sinn von Sein und die Frage, was »Sein« heißt, eine identische Antwort? Kann man die Antwort auf die Frage nach dem *Sinn* von Sein auf die Antwort auf die Frage nach der *Bedeutung* des Wortes »Sein« reduzieren?

Heidegger weist schon im sechsten Paragraphen von *Sein und Zeit* auf eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein hin. Die antike Auslegung des Seins des Seienden gewinnt das Verständnis des Seins aus der »Zeit«: »Das äußere Dokument dafür – aber *nur* das –, behauptet Heidegger, »ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *parousia*, bzw. *ousia*, was ontologisch-temporal 'Anwesenheit' bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als 'Anwesenheit' gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die 'Gegenwart', verstanden« (GA 2, 34). Folgt man Heidegger weiter, so hatte die Gegenwart bereits im *Lehrgedicht* des Parmenides den Vorrang; das *legein* selbst bzw. das *noein* – das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit – hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigen« von Etwas: »Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – die Gegenwart, d. h. ist als Anwesenheit (*ousia*) begriffen« (GA 2, 35). Wenn in der Abhandlung *Sein und Zeit* nach dem Sinn von Sein überhaupt gefragt wird, dann wird sich als dieser gesuchte Sinn also die Zeit erweisen. Weil das Ansprechen und Vernehmen des Seienden in seinem Sein den zeitlichen Charakter des Gegenwärtigen hat, wird es unausdrücklich »in Rücksicht auf – Gegenwart« ausgelegt.

Diese »Gegenwart« ist der Zeithorizont des ekstatischen Gegenwärtigen. Sofern das Sein des Seienden, das sich im Gegenwärtigen zeigt, in Rücksicht auf die horizontale Gegenwart

ausgelegt wird, ist es als *ousia* (*parousia*) in der Bedeutung von Anwesenheit, schärfer formuliert, in der Bedeutung von »beständiger Anwesenheit« begriffen. Anders gesagt, das Sein des Seienden ist im Vollzug des Gegenwärtigen aus dem Horizont der Gegenwart als beständige Anwesenheit verstanden. Das Gegenwärtigen wird nicht als »zeitliche«, sondern als »temporale« Struktur bezeichnet, obwohl es kein Horizont-Phänomen, sondern ein ekstatisches Phänomen ist. Hier sei an die These des zwölften Absatzes vom § 5 erinnert; dort wurde der Unterschied zwischen der Gegenwart als Ekstase der Zeitlichkeit und der Gegenwart als Horizont der Ekstase eingeführt. Die Zeitlichkeitsekstase der Gegenwart ist das ekstatische Phänomen des Gegenwärtigen, während die horizontale Gegenwart als das horizontale Phänomen der Praesenz bezeichnet wurde. Im 15. Absatz des § 6 wird zwischen dem Gegenwärtigen und der Gegenwart unterschieden, wobei letztere das horizontale Zeitphänomen meint, das nach den *Grundproblemen der Phänomenologie* das horizontale Schema der Praesenz genannt wird. Dann aber meint »Gegenwart« im letzten Satz des 14. Absatzes, obwohl der deutsche und nicht der lateinische Ausdruck verwendet wird, die horizontale Gegenwart. »Sein mit Rücksicht auf die 'Gegenwart' verstehen, besagt daher: Sein mit Rücksicht auf die in der Zeitlichkeitsekstase des Gegenwärtigen horizontal gezeitigte Gegenwart verstehen.«¹ Die strenge Unterscheidung zwischen lateinischen Termini für die horizontalen und den deutschen Termini für die ekstatischen Phänomene, wie sie in den *Grundproblemen* eingeführt wird, findet also hier in der *Einleitung* noch keine Beachtung.

1.

Weil *Sein und Zeit* ein Torso bleibt, spielen gewisse weiterführende Versuche in Vorlesungen und selbständigen Publikationen eine ergänzende Rolle. Die Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) des Sommersemesters 1927 fällt genau in die Zeit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, sie setzt dessen Gedankengang fort,² ohne jedoch direkt an die Ausführungen des Buches anzuschliessen.

¹ Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, S. 262.

² Daß Heidegger selbst die Vorlesung als Ersatz für den dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* betrachtet, geht aus einer Fußnote hervor: »Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von *Sein und Zeit*« (GA 24, 1).

Wir können natürlich davon ausgehen, daß die erste Ausarbeitung³ von *Sein und Zeit* direkt an die analytischen Ergebnisse des zweiten Abschnittes anschloß. Der dritte Abschnitt konnte direkt zur Ausführung jener Aufgabe übergehen, die am Ende des § 83 so formuliert wurde: »Doch die zweite Ausarbeitung wählt nicht den unmittelbaren Weg.«⁴ Heidegger antwortet zu Beginn in der Einleitung zu *Grundprobleme der Phänomenologie*, auf die letzte Frage von *Sein und Zeit* (»Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?«) zwar direkt und kategorisch: »Der Horizont aus dem her dergleichen wie Sein überhaupt verständlich wird, ist die Zeit. Wir interpretieren das Sein aus der Zeit (tempus). Die Interpretation ist eine temporale. Die Grundproblematik der Ontologie als der Bestimmung des Sinnes des Seins aus Zeit ist die der Temporalität« (GA 24, 22). Aber in *Sein und Zeit* geht Heidegger den Weg von der Sorge zur Zeitlichkeit als der ursprünglichen Zeit, in den *Grundproblemen*, in den §§ 19 und 20, geht er, dagegen, den umgekehrten Weg, ausgehend von der maßgebenden begrifflichen Bestimmung der vulgären Zeit durch Aristoteles und von hier aus schrittweise zurückgehend in den Ursprungsbereich der ekstatischen Zeitlichkeit.

2.

Was besagt Präsenz mit Rücksicht auf die Zeit und auf die Zeitlichkeit überhaupt? Es bleibt die Frage, warum Heidegger statt Präsenz nicht Gegenwart sagt. Wenn er gleichwohl diesen Terminus gebraucht, muß dieser neue Gebrauch einer neuen Bedeutung entsprechen.

Erstens, Heidegger gebraucht, formal gesehen, jetzt, in der Dimension der Interpretation des Seins aus der Zeit, für alle Zeitbestimmungen absichtlich lateinische Ausdrücke, um sie von den Zeitbestimmungen der Zeitlichkeit schon terminologisch zu unterscheiden.

Zweitens, inhaltlich gesehen, besagen beide Phänomene, Gegenwart und Präsenz, nicht dasselbe. Die Gegenwart ist eine der Ekstasen der Zeitlichkeit; das Gegenwärtigen, sei es Eigent-

³ Heidegger hätte »in den ersten Januartagen des Jahres 1927 die bis dahin erreichte erste Ausarbeitung dieses wichtigsten Abschnittes der ganzen Abhandlung verworfen« (Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: *Heideggers »Grundprobleme der Phänomenologie«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, S. 9).

⁴ Ebd., S. 39.

liches im Sinne des Augenblicks oder Uneigentlichen, entwirft das, was es gegenwärtigt, dasjenige, was möglicherweise in und für eine Gegenwart begegnen kann, auf so etwas wie Präsenz. Die Ekstase der Gegenwart ist als solche »die Bedingung der Möglichkeit ... der Entwurf auf Praesenz« (GA 24, 435); als die Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz, eines »über sich hinaus«, hat sie in sich selbst eine schematische Verzeichnung dessen, wo hinaus dieses »über sich hinaus« ist. Was es über die Ekstase als solche hinaus gibt, was das Wohin des über sich hinaus als solches überhaupt bestimmt, ist die Präsenz als Horizont. »Gegenwart entwirft sich in sich selbst ekstatisch auf Präsenz.« Zwischen Gegenwart und Präsenz besteht also ein Zusammenhang, der nicht zufällig ist. Die Möglichkeit des Seinsverständnisses liegt darin, dass die Gegenwart als die Ermöglichung des Umgangs mit Seiendem als Gegenwart, als Ekstase, den Horizont der Präsenz hat.

Präsenz ist nicht identisch mit Gegenwart; sondern als »Grundbestimmung des horizontalen Schemas dieser Ekstase« macht sie die volle Struktur der Gegenwart aus. Das Entsprechende gilt nach Heidegger auch von beiden anderen Ekstasen, Zukunft und Gewesenheit.⁵ Die Ekstase der Gegenwart entwirft in Einheit mit den Ekstasen der Zukunft und Gewesenheit die Zuhandenheit als solche auf den Horizont der Praesenz. Und indem das Sein des innerweltlich begegnenden Seienden praesential entworfen ist, ist es temporal verstanden. So kann Heidegger den Grundsatz aussprechen: »*Sein verstehen wir demnach aus dem ursprünglichen Schema der Ekstasen der Zeitlichkeit*« (GA 24, 436). Je nach der Zeitigungsart der Zeitlichkeit, die sich immer in der Einheit ihrer Ekstasen zeitigt, »so daß der Vorrang einer Ekstase jeweils die anderen mitmodifiziert«, variieren auch die inneren temporalen Zusammenhänge der horizontalen Schemata der Zeit.

Alles, was im Gegenwärtigen begegnet, ist aufgrund des in der Ekstase schon entrückten Horizontes, Präsenz, »als Anwesendes, d. h. auf Anwesenheit hin« verstanden; sofern »Zuhandenheit und Abhandenheit so etwas wie Anwesenheit und Abwesenheit, d. h. so und so modifizierte und modifikable Praesenz« bedeuten, ist das Sein des innerweltlich begegnenden

Seienden, das Sein des Zuhandenen, Zuhandenheit, primär aus der Praesenz verstanden. Das Ergebnis der bisherigen Betrachtungen läßt sich nach Heidegger darum in einem Satz zusammenfassen: »Zuhandenheit des Zuhandenen, das Sein dieses Seienden, wird als Praesenz verstanden, welche Praesenz als unbegreiflich verständliche schon enthüllt ist im Selbstentwurf der Zeitlichkeit, durch deren Zeitigung so etwas möglich wird wie der existierende Umgang mit Zuhandenem und Vorhandenem« (GA 24, 439). Mit Zuhandenem oder mit Vorhandenem? Gilt das zentrale Konzept von *Sein und Zeit*, die Unterscheidung von vorhandenen Dingen und zuhandenem Zeug, von theoretischer Einsicht und praktischer Umsicht, nicht mehr? Und was ist nun mit dem Umschlagen »des umsichtigen Besorgens von Zuhandenem zur Erforschung des innerweltlich vorfindlichen Vorhandenen« (GA 2, 473)?

Das Verstehen von Sein des innerweltlichen Seienden kann, antwortet Heidegger, neutral bleiben. »Zuhandenheit und Vorhandenheit sind dann noch nicht unterschieden und noch weniger ontologisch begriffen« (GA 2, 481). Die Interpretation der Möglichkeit des In-der-Welt-seins auf dem Grunde der Zeitlichkeit ist in sich schon die Interpretation der Möglichkeit von Seinsverständnis, »in dem gleichursprünglich verstanden wird« das Sein des Daseins, das Sein des Mitdaseins und das Sein des je in einer erschlossenen Welt begegnenden vorhandenen und zuhandenen Seienden. »Das Seinsverständnis dieser Art ist jedoch zunächst indifferent, unartikulierte. Es ist meistens – aus Gründen, die im Dasein selbst liegen – auf das Seiende orientiert, in das es sich zunächst und zumeist verloren hat, das Vorhandene, weshalb auch die ontologische Interpretation des Seins im Anfang der Philosophie, in der Antike, sich in der Orientierung am Vorhandenen vollzieht« (GA 2, 417). Diese Interpretation des Seins wird philosophisch, sozusagen, zweimal unzureichend. Sie wird unzureichend, sobald sie sich universal erweitert und versucht, am Leitfaden dieses Seinsbegriffs auch die Existenz zu verstehen, »während der Weg ein umgekehrter sein muß« und sie wird unzureichend, sobald sie die verschiedenen Seinsweisen des nichtdaseinsmäßigen Seienden auf das Vorhandensein reduziert.

⁵ Aber: »Horizont-Betrachtungen zu den beiden anderen Ekstasen fehlen« (Kurt Wuchterl: *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, UTB, Bern 1995, S. 458).

Wenn Kant daher sagt: Dasein ist Wahrnehmung, so ist diese These nach Heidegger äußerst roh und mißverständlich. Gleichwohl weist Kant nach ihm in die rechte Richtung des Problems. Sein ist Wahrnehmung, das besagt jetzt: Sein ist intentionale Verhaltung eigener Art, d. h. Gegenwärtigung, d. h. Ekstase in der Einheit der Zeitlichkeit mit einem eigenen Schema, der Präsenz:

»Sein gleich Wahrnehmung heißt phänomenologisch ursprünglich interpretiert Sein gleich Anwesenheit, Praesenz. Damit ergibt sich zugleich, daß Kant überhaupt das Sein und das Vorhandensein genau so interpretiert wie die antike Philosophie, für die das Seiende das *hypokeimenon* ist, das den Charakter der *ousia* hat. *Ousia* bedeutet noch zu Zeiten des Aristoteles in der alltäglich-vorphilosophischen Bedeutung soviel wie das Anwesen, als philosophischer Terminus aber Anwesenheit. Allerdings hatten die Griechen ebensowenig wie Kant das geringste Wissen davon, daß sie das Sein im Sinne des Vorhandenen in seiner Vorhandenheit aus der Zeit interpretieren und aus welchem ursprünglichen Zusammenhang heraus sie diese Interpretation des Seins vollzogen. Sie folgen vielmehr dem unmittelbaren Zuge des existierenden Daseins, das gemäß seiner alltäglichen Seinsart das Seiende zunächst im Sinne des Vorhandenen und das Sein des Seienden unausdrücklich temporal versteht« (GA 24, 449).

Der kritische Hinweis darauf, daß die Griechen und Kant als der Repräsentant der neuzeitlichen Philosophie das Sein aus der Gegenwart, d. h. aus der Praesenz verstanden, ist für uns eine Bewährung, daß Heidegger die Metaphysik der Praesenz schon in der Periode von *Sein und Zeit* de-konstruiert. Zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, »d. h. zur reduktiven Konstruktion des Seins«, gehört notwendig, sagt Heidegger, »eine *Destruktion*, d. h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind« (GA 24, 31). Der Hinweis darauf, daß die Griechen die Praesenz aus der Gegenwart, d. h. das Sein aus der Zeit verstanden, ist »ein Dokument dafür«, rekapituliert Heidegger, »daß wir in unserer eigenen Interpretation des Seins nichts anderes versu-

chen, als die Probleme der antiken Philosophie zu wiederholen, um sie in der Wiederholung durch sich selbst zu radikalisieren« (GA 24, 449). Trotzdem kann man sagen, eben darum ist das Seinsdenken keine Metaphysik der Anwesenheit, keine Philosophie der Praesenz.

3.

Dennoch liegen zwei Unklarheiten in Heideggers Explikation der Gegenwart und ihres ekstatischen Horizontes, der Präsenz. Einmal beginnt Heidegger mit der Beziehung von der *Zuhandenheit* und der Praesenz und sagt: »Zuhandenheit besagt formal Präsenz, Anwesenheit ...« (GA 24, 439). Ein anderes Mal, in bezug auf Kant, beginnt Heidegger mit dem Verhältnis von *Vorhandenheit* und der Praesenz und sagt: »Wir kehren jetzt nach der Explikation des Seins des Vorhandenen überhaupt im weitesten Sinne mit Rücksicht auf die Praesenz kurz zur *Kantischen These* und unserer Kritik derselben zurück ...« (GA 24, 445). Auch Hermann Mörchen berichtet: »Meiner Erinnerung nach haben wir in Marburg Heideggers Terminus 'Anwesenheit' als eine bloße Variante von 'Vorhandenheit' aufgefaßt.«⁶ Wie steht es dann um die Präsenz bzw. die Anwesenheit? Können wir sowohl über die Präsenz, Anwesenheit des Zuhandenen als auch über die Anwesenheit, Präsenz des Vorhandenen sprechen? Haben wir vor uns nur eine einzige Präsenz oder zwei verschiedene praesentiale Verfassungen des Horizontes der Gegenwart, d. h. zwei spezifische Anwesenheiten?

Wir können nicht direkt diese Fragen beantworten. Es scheint, daß Heidegger die Wörter »Vorhandenheit«, »Anwesenheit« und »Praesenz« im mehrdeutigen Sinne gebraucht. Zum Beispiel, schon in *Sein und Zeit* können wir lesen: »Aber nicht jede Vorhandenheit ist Dingvorhandenheit« (GA 2, 280). In den *Grundproblemen* formuliert Heidegger seine Intention auf diese Weise: »Wir versuchen eine *temporale Interpretation des Seins des zunächst Vorhandenen, der Zuhandenheit* ...« (GA 24, 431). Dann bemerkt er: »Wir haben die Betrachtung dabei immer schon auf die Frage nach der Möglichkeit eines bestimmten Seinsverständnisses orientiert, des *Verständnisses von Sein*

⁶ Hermann Mörchen: *Heideggers Satz: »Sein« heißt »An-wesen«*. In: Martin Heidegger: *Innen- und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 178.

im Sinne des Vorhandenseins in der weitesten Bedeutung« (GA 24, 429). Offensichtlich sind das Vorhandensein in der engeren, »überlieferten«⁷ bzw. in der »üblichen«⁸ Bedeutung und das Vorhandensein in der weitesten Bedeutung die verschiedenen Modi der Vorhandenheit. Die Zuhandenheit ist z. B. die Vorhandenheit des zunächst Vorhandenen.

Auch das Wort »Anwesenheit« wendet Heidegger in verschiedenen Bedeutungen an. Die »Anwesenheit« bedeutet erstens die Vorhandenheit, zweitens Zuhandenheit und drittens – wie in der Syntagma »Sein gleich Anwesenheit, Präsenz« (GA 24, 448) – die Praesenz als solche.

Ähnlich steht es mit dem Wort »Praesenz«. Im Hinblick auf die »Modifikation der Praesenz zur Absenz, der Anwesenheit zur Abwesenheit« (GA 24, 443) bedeuten Praesenz und Anwesenheit (Absenz und Abwesenheit) das gleiche. Aber im Hinblick auf die Formulierung, daß »Zuhandenheit und Abhandenheit so etwas wie Anwesenheit und Abwesenheit, d. h. so und so modifizierte und modifikable Praesenz bedeuten« (GA 24, 436), ist die Anwesenheit keine Praesenz als solche sondern ein Modus der Praesenz. Und die dritte Variante: »Sein als Anwesenheit kann sich in verschiedenen Weisen der Präsenz zeigen« (GA 9, 78). Zuerst haben wir vor uns das Sein als Praesenz des Zuhandenen, als Zuhandensein bzw. Zuhandenheit, dann das Sein als Praesenz des Vorhandenen, als Vorhandensein bzw. Vorhandenheit und, endlich, das Sein als Praesenz der Natur.⁹ Die Weisen der Praesenz sind in diesem letzten Fall die Weisen des Seins als Anwesenheit. Aber welcher ist der Sinn von Sein der Natur, die auch ohne des Daseins, ohne des In-der-Welt-seins, d. h. ohne die Gegenwart sein kann? Ist die Zeitlichkeit also tatsächlich in jedem Fall die Bedingung der Möglichkeit des Seins des Seienden?

⁷ »Realität ist als ontologischer Titel auf innerweltliches Seiendes bezogen. Dient er zur Bezeichnung dieser Seinsart überhaupt, dann fungieren Zuhandenheit und Vorhandenheit als Modi der Realität. Läßt man aber diesem Wort seine überlieferte [heutige] Bedeutung, dann meint es das Sein im Sinne der puren Dingvorhandenheit« (GA 2, 280).

⁸ »Das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden hat eine reichere und entwickeltere Struktur und geht daher über die übliche Charakteristik des Vorhandenen als eines Dingzusammenhanges hinaus« (GA 24, 249).

⁹ »Die 'Natur', die uns 'umfängt', ist zwar innerweltliches Seiendes, zeigt aber weder die Seinsart des Zuhandenen noch des Vorhandenen in der Weise der 'Naturdinglichkeit'« (GA 2, 280). Anders gesagt: »Zur Seinsverfassung des Daseins gehört das In-der-Welt-Sein, eine Struktur, die von der Innerweltlichkeit des Vorhandenen scharf zu scheiden ist, sofern die Innerweltlichkeit nicht zum Sein des Vorhandenen, im besonderen der Natur, gehört, sondern dieser nur zufällt. Natur kann auch sein, ohne daß eine Welt ist, ohne daß das Dasein existiert« (GA 24, 249).

Und die Hauptfrage: Ist die Zeit fürwahr der Horizont des Seins, ist die Gegenwart fürwahr der Horizont der Anwesenheit? Oder gilt eine umgekehrte Situation, so daß die Anwesenheit als Präsenz der Horizont der Zeit ist? Aber vielleicht hat auch das Wort »Horizont« eine doppelte und darum eine zweideutige Bedeutung und wir so eine eindeutige Antwort überhaupt nicht bekommen können. Es gibt vielleicht keine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein.

Der Sinn von Sein in der Bedeutung der Bedeutung des Wortes »Sein« besagt die Anwesenheit, der Sinn des Seins in der Bedeutung des Sinnes des Seins als Sein ist aber keine Anwesenheit, sondern das Wesen des Seins jenseits des Seins: »Wir stehen vor der Aufgabe, nicht nur vom Seienden aus zu dessen Sein fort- und zurückzugehen, sondern, wenn wir nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses als solchem fragen, noch über das Sein hinaus nach dem zu fragen, woraufhin es selbst als Sein entworfen ist« (GA 24, 399). Das, woraufhin das Sein selbst als Sein entworfen ist, ist, in der Sprache nach der Kehre gesagt, das Anwesen-lassen. »Der bestimmende Doppelsinn [der Sache selbst – Verf.] liegt also im Lassen, dementsprechend dann auch im Wesen [...] Nur insofern es das Lassen von Anwesen gibt, ist das Anwesenlassen von Anwesenden möglich« (SD 40). Sein heißt, seit den Griechen, Anwesen.¹⁰ Es geht in Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein also zuletzt nicht um die Bedeutung des Wortes »Sein«, sondern um den Sinn als Wesen des Anwesens, d. h. um die Wahrheit des Seins.

¹⁰ »In der Praesenz und der Repraesentation bekundet sich der Grundzug dessen, was sich dem abendländischen Denken als Sein enthüllte. 'Sein' besagt seit der Frühzeit des Griechentums bis in die Spätzeit unseres Jahrhunderts: Anwesen. Jede Art von Praesenz und Praesentation entstammt dem Ereignis der Anwesenheit« (Zur Seinsfrage, GA 9, 400).

Mario Ruggenini
EXISTENZ UND SEINSVERSTÄNDNIS.
Das Problem einer hermeneutischen
Phänomenologie nach *Sein und Zeit*

»Existieren aber Handeln, *praxis* ist.«¹

1. Existenz als Praxis.
Der praktische Ansatz der Seinsfrage

Was kann heute, siebenzig Jahre nach *Sein und Zeit*,² das Programm einer hermeneutischen Phänomenologie bedeuten? Die Idee wurde von Heideggers Hauptwerk aus dem Jahr 1927 eingeführt, nachher aber von ihm selbst fast fallengelassen. Auf jeden Fall muß man sich fragen, ob es denkbar wäre, eine Hermeneutik im Sinne Heideggers auszuarbeiten, ohne die für ihn notwendige Verbindung zwischen Existenzfrage und Seinsfrage wieder aufzunehmen. Tatsächlich arbeitet Gadamer eine Hermeneutik ohne Seinsproblematik aus, d.h., in der es kein Problem mehr zu sein scheint, daß das Sein ein Problem ist, also eine Hermeneutik, die die Tendenz zeigt, die Differenzproblematik zu tilgen. Andererseits aber ist die genannte Verbindung für denjenigen nicht mehr von Interesse, der, wie z. B. Ernst Tugendhat, die Seinsfrage gleichsam als störendes Hindernis erachtet, von dem man sich befreien muß, um eine gewinnbringende Würdigung des – durchaus grundlegenden – Beitrags Heideggers zu erreichen, den dieser zur Überwindung der vorhergehenden Theorien des Selbstbewußtseins, die auf dem Subjekt-Objekt-Schema basieren, geleistet hat. Im Gegensatz zu den traditionellen und gängigen Ausarbeitungen zeichne sich *Sein und Zeit* nämlich dadurch aus, den Selbstbezug, das »Sich-zusichverhalten«, nicht als reflexive Relation theoretischer Art zu denken, sondern als praktische Aufgabe.³

¹ *Phänomenologie und Theologie*, GA 9, 58. Es handelt sich um einen im März 1927 in Tübingen gehaltenen Vortrag. In der *Nietzsche*-Vorlesung von 1936/37 unter dem Titel *Der Wille zur Macht als Kunst*, sagt Heidegger mit Bezug auf Aristoteles: "Die höchste Stufe des Lebendigen ist der Mensch, die Grundart seines Sichbewegens ist das Handeln: *praxis*." (*Nietzsche* I, 67).

² Der vorliegende Text ist eine sehr verkürzte Überarbeitung des VII. Kapitels des Buchs vom Verf. *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genua 1992.

³ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, S. 160–162. Vgl. die drei Vorlesungen, die Heidegger bezüglich des Sichzusichverhaltens behandeln.

Das Verdienst von Tugendhat ist es, daß er diesbezüglich mit Nachdruck auf den aristotelischen Ursprung der Konzeption des Bezugs der Existenz zum eigenen Sein, so wie sie in *Sein und Zeit* entwickelt wird, verweist.⁴ Er untersucht nämlich die ontologischen Konsequenzen, die Heidegger im Unterschied zu Aristoteles aus der Annahme zieht, daß das menschliche Leben »praxis« und nicht »poiesis« ist. Und er geht dabei so weit, der These zuzustimmen, daß sich die traditionelle Ontologie (trotz der reichen aristotelischen Ausführungen zum Thema Praxis) am Sein als Vorhandenheit orientiert hat, d.h. an dem, was man lediglich festzustellen, nicht aber zu verwirklichen, d.h. zu vollziehen, hat.⁵ Die Untersuchungen von Tugendhat weisen somit für denjenigen in die richtige Richtung, der dabei allerdings nicht die vermeintlich günstige Gelegenheit ergreift (wozu Tugendhat hingegen neigt), den entscheidenden Bezugspunkt der Heideggerschen Interpretation der Existenz fallenzulassen, nämlich die Seinsfrage. Es geht vielmehr darum, daß beide Fragen von *Sein und Zeit*, d.h. die Seinsfrage und die Existenzfrage, durch die hindurch die Frage nach der Zeit erblickt wird, nicht einfach nebeneinander stehen oder sich sogar widersprechen, wie vielfach offen behauptet wird,⁶ sondern daß beide aufein-

⁴ Ebd., im bes. S. 178–180. Das Verdienst von F. Volpi ist zweifelsohne, die Frage nach der praktisch-aristotelischen Wurzel der Analytik des Daseins weiter vertieft zu haben, auch wenn der daraus entspringende Interpretationsversuch der Gefahr einer gewissen Einseitigkeit unterliegt (wie wir im Rahmen dieser Ausführungen zeigen werden). Vgl. Volpis Aufsatz *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in: F. Volpi u.a., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht 1988, S. 1–41.

⁵ Aristoteles, *Politik*, I, 1254 a 7; E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, a. a. O., S. 180–181. Aber Tugendhat verschärft letztlich die Position Heideggers gegenüber den Griechen, im besonderen gegenüber Aristoteles, insofern er die ausdrückliche Anerkennung unterschätzt, daß in ihrem Denken noch das »ursprüngliche, wenngleich vorontologische Verständnis« von Sein und Wahrheit lebendig ist, die »mindestens bei Aristoteles« trotz der »in ihrer Ontologie liegenden Verdeckung« zur Geltung kommt. Es ist beachtenswert, daß Heidegger diese Milderung und Differenzierung seiner kritischen Position mit Verweis auf die *Nikomachische Ethik*, VI, und die *Metaphysik* vornimmt, u. z. vor allem in bezug auf das Wahrheitsproblem; vgl. SZ 225.

⁶ Diesbezügliche Ansätze finden sich neuerdings, außer in den erwähnten Studien Tugendhats und seinem vorhergehenden Aufsatz *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie* (1967), in den Arbeiten zu Heidegger von W. Franzen *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim an der Glan 1975 und *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976. Zugrunde liegt die Auffassung, daß »*Sein und Zeit* kein Werk aus einem Guß« ist (W. Franzen, *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere*, in A. Gethmann-Siefert u. O. Pöggeler, Hrsg., *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988, S. 81). Diese Auffassung ist provokativ in der Frage von R. A. Bast formuliert worden: »Ist Heideggers *Sein und Zeit* ein patchwork?«, in: *Information Philosophie* 4 (1986), die sicherlich sehr oberflächlich klingt, dennoch Probleme aufwirft. Auf diese Konzeption Heideggers des Handelns in *Sein und Zeit* geht auch C. F. Gethmann

ander verweisen und miteinander verbunden sind auf der Ebene der Thematisierung der Praxis als Weltoffenheit, in die das Dasein geworfen ist. Der Entwurf von Welt, d.h., die Erschlossenheit der eigenen Möglichkeiten der Existenz, ist »ursprüngliche Praxis«, im Sinne eines Praxis-Begriffs, der die übliche Gegenüberstellung von Theorie und Praxis unterläuft und damit auch die endlose Streiterei über den Vorrang des Denkens vor dem Handeln bzw. des Handelns vor dem Denken entfacht.

Auf dieser Grundlage und anhand der gegebenen Hinweise sei festgehalten, daß die Seinsfrage nicht vorschnell als abstrakt spekulativer Rückfall ins Theoretisieren abzutun ist, sondern daß sie in ihrer eigenen tiefsten Motivation als praktische Frage zu verstehen ist, gerade weil sie als Frage nach dem Sinn von Sein erfaßt wird. Daher ist sie wesentlich auf das Existenzial des Verstehens bezogen, denn: »Sein ist im Entwurf verstanden« und d.h.: »[W]enn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht.«⁷ Das Sein hat Sinn, insofern es dem Bereich dessen angehört, was das Dasein verstehen kann, aber das Verständnis des Daseins, insofern es Entwurf seiner selbst auf die ihm eigenen Möglichkeiten ist, ist kein intellektuelles oder bewußtseinsmäßiges, sondern vollzieht sich als wesentliche Sorge um die Dinge und die Anderen (im Sinne des Mit-seins) im Hinblick auf das Sein, das es zu sein hat. Sein des Daseins ist nämlich die Sorge.

In diesem gegenüber der neukantianischen und phänomenologischen Bewußtseinsphilosophie revolutionären Ansatz wurzelt das, was ich die *praktische* Grundlegung der Seinsfrage als Frage nach dem Sinn von Sein nennen möchte; jener Frage also, die mit absoluter Dringlichkeit und Notwendigkeit erneut zu stellen ist, wie es am Anfang von *Sein und Zeit* heißt. In dieser Richtung kommen wir auch jenem alles andere als durchsichtigen programmatischen Hinweis näher (ohne ihn dadurch schon vollständig zu klären), demzufolge gilt: »Der *logos* der Phäno-

ein, der die Philosophie von *Sein und Zeit* als »die im deutschsprachigen Bereich früheste Konzeption eines konsequenten 'Pragmatismus'« liest (in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 143). In dem selben Band spricht K. Held davon, daß es der Einführung der Seinsfrage an der phänomenologischen Motivation ermangele, die aber vor allem der Schuldigkeit gegenüber Aristoteles zuzuschreiben ist (*Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, S. 122).

⁷ SZ 147 und 152, § 31 *Das Da-sein als Verstehen*, § 32 *Verstehen und Auslegung*.

menologie des Daseins hat den Charakter des *hermeneuein*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden.«⁸ Das Dasein öffnet sich also dem Sein als solchem, indem es sein eigenes Sein verstehend entwirft: in diesem Entwurf versammelt es alles, was die Existenz betrifft, den Sinn des Seins und der seienden Dinge, im Hinblick auf sein eigenes Sein, das es zu sein hat.

Auf Grund dieses ungelösten, vom zentralen Thema des Seinsverständnisses beherrschten Subjektivismus, aus dem der dramatische Weg der nachfolgenden Versuche Heideggers einen Ausweg sucht, kann man den Ursprungsort der hermeneutischen Philosophie Gadammers ausmachen. Nach der bekannten Formulierung inspiriert diese Hermeneutik die Idee, das »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, in der man den eindeutigen Verlust der Erfahrung des Seins und der Sprache als Differenz wahrzunehmen imstande ist. Gadamer »urbanisiert« also Heidegger, wie zu recht gesagt wurde. Zu fragen bleibt aber, ob Gadamer damit auch die tiefste Unruhe des Heideggerschen Denkens nicht opfert, insofern er der dramatischen Wurzel der Erfahrung der Endlichkeit nicht Rechnung trägt. Die Hermeneutik Gadammers bleibt demnach *von diesem Thema des Seinsverständnisses befangen*, u. z. so, daß ihr *die Möglichkeit einer radikalen Befragung der Andersheit*, die den Menschen als endliches Wesen existieren läßt, von vornherein verschlossen bleibt.

2. Seinsverständnis und Endlichkeit

Bleiben wir kurz bei diesen Hinweisen auf eine radikale Kritik an der Hermeneutik Gadammers. Fragen wir uns also: Ist die Hermeneutik Gadammers imstande, jene Grundlegung der Endlichkeit des Daseins im Ausgang vom Sein zu gewinnen, an der Heidegger erklärtermaßen arbeitet, wenn einmal Sein auf Verständnis reduziert ist, d.h. auf die entwerfende Erschlossenheit der Möglichkeiten in der Welt, im Hinblick auf welche das Dasein zu sein hat? Das Sein, im Entwurf verstanden, in dem es dem Dasein letztlich um es selbst geht, ist kein Anderes – es ist

keine Alterität überhaupt, die als solche unverfügbar und unbegründbar wäre, und daher auch fähig, das Sinnbedürfnis des Daseins in Schach zu halten, sondern es steht in dessen Dienst, d.h., es ist gerechtfertigt durch das »Bedürfnis«, aufgrund dessen der Mensch existiert. Denn »der Vorzug, zu existieren«, der das Dasein von allen anderen Seienden unterscheidet und auszeichnet, »birgt die Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen, in sich« (K 228). Anstatt sich auf die Möglichkeiten zu entwerfen, die ihm von einem »Anderswo«, das ein solches bleibt, zukommen, und zu existieren, indem es sich auf das hin dezentriert, was es gleichwohl nie sein kann, übernimmt das Dasein als Existenz seine eigenen Möglichkeiten, indem es der Erfahrung seines radikalen Geworfenseins gewissermaßen den Rücken kehrt. Tatsächlich vergißt das praktische Motiv des Daseins als Sorge seine aristotelische Herkunft (d.h. die natürliche, »physische« Bedeutung des Begriffs des *bios* als *praxis*) und unterliegt der modernen, d.h. subjektivistisch-transzendentalen Beugung. »Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht« (SZ 143). Dieses egozentrische, individualistische Leitmotiv herrscht über diese Phase des Denkens Heideggers vor.

Daraus kann man die Schlußfolgerung ziehen, daß das philosophische Vorhaben, welches als Suche nach dem Sinn von Sein begonnen wurde, sich tatsächlich im Problem des Selbstverständnisses des Menschen (als Bezug zum Sein, das er zu sein hat) auflöst.⁹ *Sein und Zeit* verfehlt somit radikal die Differenz (wobei *Sein und Zeit* aber gerade die Suche danach in Gang bringt), weil das Dasein sich letztlich nur mit der eigenen autonomen Existenz auseinanderzusetzen hat, d.h. mit einer Endlichkeit, die sich von sich aus als solche definiert, in Ermangelung eines wirklichen Bezuges auf Anderes, das sie begrenzt. Was macht die Existenz zu einer endlichen, begrenzten, wenn Sein das ist, was sie versteht, anstatt daß es sich als das Unerfaßbare und Unbegreifbare entzieht, das von keinem Entwurf erreicht wird? Dies ist also das Defizit an Differenz in der Hermeneutik Gadammers, insofern sie von der vorherrschenden Rolle des Verstehens abhängig bleibt. Folgerichtig unterstreicht Gadamer, daß »alles solches Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist«.¹⁰

⁸ SZ 37, Abschnitt c; der § 7 trägt den Titel *Die phänomenologische Methode der Untersuchung*.

⁹ Diese These ergab sich bereits am Ende des ersten Teils meines Buchs *Il soggetto e la tecnica*, Rom 1978; Tugendhat gelangt seinerseits zu einem ähnlichen Resultat, *Selbstbewußtsein*, a.a.O., S. 171.

¹⁰ H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 246. Heidegger führt bekanntlich aus, daß Dasein wesentlich Möglichsein ist: »[D]ie Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive Bestimmtheit des Daseins«, »Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens« und daher »Sein des Da, das

3. Die hermeneutische Wende der Phänomenologie. Das Ding als Geheimnis

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Primat, den er im Aufbau der existenzialen Analytik dem Verstehen einräumt, gelangt Heidegger in *Sein und Zeit* dennoch zu dem, was ich an anderer Stelle als die »kosmologisch-hermeneutische Wende der Phänomenologie« bezeichnet habe.¹¹ Die beiden Begriffe – Welt und Interpretation – sind als zusammengehörig innerhalb der grundlegenden Anzeige des Seins des Daseins als In-der-Welt-sein zu sehen, mit der Heidegger sich von den »verbalen Verwicklungen« (Wortspielereien) befreit (ohne jedoch ganz herauszukommen), in denen er in den ersten Paragraphen mühsam die Verbindung von Seinsfrage und existenzialer Konzeption des Menschseins zu rechtfertigen sucht. Im Lichte unserer Überlegungen muß sogleich hervorgehoben werden, daß die Darlegung des In-der-Welt-seins als Grundverfassung des Daseins, die allein im § 12 von *Sein und Zeit* erfolgt, die existenziale Reduktion der Welt zur Folge hat. Die Welt erscheint als Element der Struktur der Existenz, anstatt als das, was im Bezug zu dieser – sich in ihr als Welt öffnend – diese sein läßt. Diese Existenzialisierung der Welt beraubt sie nämlich jeglicher Andersheit, auch wenn damit das gerechtfertigte, ja wesentliche Anliegen verfolgt wird, das durch die Phänomenologie Husserls ermöglicht wurde, nämlich das Phänomen »Welt« vom Charakter einer selbstverständlichen naturalistischen Voraussetzung zu befreien.

Aber noch ein weiteres Ergebnis bezüglich der Welt wird von Heidegger erzielt, zu dem die Analysen Husserls nicht vorgezogen waren. In der Analyse der Erfahrung der Welt kann

wesenhaft Verstehen ist«. Selbstverständlich erinnert er daran, daß das Dasein ein geworfenes ist und daß daher dieses Seinkönnen, durch das Existenz wesensmäßig als Verstehen definiert ist, eine »geworfene Möglichkeit« ist. Er fügt aber sogleich hinzu: »Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen« (SZ 143–144; in: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, § 20, wird die Analyse des Verstehens als »die Grundbestimmung des Existierens« wieder aufgenommen: »Existieren ist wesentlich, wenn auch nicht nur, Verstehen« GA 24, 391). Diese allzu starke Hervorhebung der Rolle des Verstehens wird er im weiteren Gang seines Denkens widerrufen, was die wiederholten Erklärung notwendig macht, daß »das Verstehen als Entwurf ein geworfener [ist]« (*Beiträge zur Philosophie* GA 65, 259). Man denke daran, wie noch im *Brief über den 'Humanismus'* dieselbe Erklärung nötig erscheint, daß »[d]er Entwurf wesentlich ein geworfener ist« (BH 84).

¹¹ Davon habe ich bereits in meinem Aufsatz *Linguaggio e differenza in Heidegger e la metafisica*, hrsg. vom Verf., Genua 1991, S. 252–275, gehandelt. Die folgenden Überlegungen nehmen das dort Vorgebrachte z.T. auf, z.T. wird es ergänzt und weiterentwickelt. Der Aufsatz wurde auch in Verf.: *I fenomeni e le parole*, Genua 1992, S. 93–115, aufgenommen.

nämlich ihre Differenz gegenüber der Gesamtheit des Seienden gedacht werden, die als solche nur innerhalb der Welt faßbar ist, u. z. gerade insofern als die Welt sich davon unterscheidet. *Die Differenz der Welt ist somit das, was das Seiende in seiner Gesamtheit konstituiert.* Gerade insofern das Thema der Differenz als kosmologische eingeführt wird, um es einmal so zu formulieren, kann die Seinsfrage einer nicht verbalistischen (nicht bloß am Wortsinn orientierten), *sondern eigentlich phänomenologischen Rechtfertigung* zugeführt werden, und zwar aufgrund der Überlegung, daß jede Begegnung mit den Dingen nur in der Welt möglich ist, insofern die Welt die Dinge als solche interpretieren läßt, ohne daß sie ihrerseits als Ding erfahren werden kann.¹²

Heidegger wird später im Zuge seiner Selbstinterpretation sagen, daß die Welt des In-der-Welt-seins nichts anderes ist als die »Offenheit des Seins«, in die der Mensch ek-sistiert, insofern er von jenem Wurf geworfen ist, der sich das Sein des Menschen in der Sorge entworfen hat. Dieser Wurf, der zum grammatikalischen Subjekt des Entwurfs geworden ist und den grammatikalischen Ort mit dem Dasein tauscht (das zum Akkusativ-Objekt wird), ist das Sein selbst.¹³ Und Existenz ist nicht mehr als die Sorge zu denken, die, wenngleich geworfene, von sich aus die Welt der Dinge entwirft, um letztlich im Vorlaufen des Todes zu sich selbst (zur Möglichkeit ihres eigentlichen Ganzseinkönnens) zurückzukommen, sondern sie antwortet dem Anspruch des Seins. Die Suche nach der Differenz hat somit ihre Früchte gezeitigt, und das Welt-Sein hat jene Andersheit gewonnen, die es ihm ermöglicht, Existenz als

¹² Die Wichtigkeit der Weltthematik, entsprechend der Radikalisierung, die Heidegger gegenüber Husserl vorbringt und die der Verfasser als Differenzthematik interpretiert, steht im Mittelpunkt der lebhaftesten Aufmerksamkeit von seiten der Phänomenologen, wie es u.a. von der Studie W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain-Paris 1950, belegt wird, vom betont kosmologischen Interesse, das die Überlegungen von Fink auszeichnet (nicht nur gegenüber Husserl, sondern auch der von ihm in ihrer Einseitigkeit wahrgenommenen Seinsfrage bei Heidegger gegenüber), vom Gewicht, das ihr E. Tugendhat in *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, beimißt. K. Held neigt im oben zitierten Aufsatz zum »Prinzip der Phänomenologie« dazu, das Weltproblem, dessen Bedeutung für Heidegger auch in bezug auf die letzten Entwicklungen seines Denkens (die Frage nach dem »Geviert«) er anerkennt und hervorhebt, von einem phänomenologischen Standpunkt aus als Alternative zur Seinsfrage anzusehen. Der Verfasser möchte hingegen die Ansicht vertreten, daß die Seinsfrage gerade dann ihren »phänomenologischen« Sinn erhält, wenn sie gemäß den Hinweisen Heideggers in Richtung auf die Weltfrage gedacht wird. Aber damit stellt sich freilich das Problem, was unter »Phänomenologie« zu verstehen sei.

¹³ »Welt« ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht« (BH 100).

endliche zu erweisen (dank der Überwindung der transzendentalen Ausrichtung von *Sein und Zeit* und vom *Kantbuch*).

Es gibt nämlich keine Dinge ohne Welt, aber es gibt auch keine Welt als Horizont der Beziehungen unter den Dingen, wenn nicht der Mensch in der Welt eksistiert, um die Hinweise zu versammeln, die Dinge interpretierbar machen. Die ursprüngliche Praxis, die für die Existenz konstitutiv ist, verwirklicht sich durch diese Achtsamkeit für die Dinge, d.h. für die praktischen Bedeutungen in der Welt, die nicht von einer extramundanen konstitutiven Macht ausgehen (vgl. Husserl), sondern vom Einbezogensein des Menschen ins Spiel der Verweisungen und vom Interesse, das er daran hat. Die Dinge erhalten so den Charakter von *pragmata*, entsprechend dem geläufigen griechischen Wort, das zum Ausdruck bringt, daß ein Ding sich als solches zeigt, insofern es im Leben der Menschen begegnet und zum Problem wird, das in Angriff zu nehmen ist, oder zum Projekt, das es auszuführen gilt, oder zu etwas Nebensächlichem, dem keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Was wird mit dem Sein der Dinge dank dieser praktischen Revolution des Existenzverständnisses? Das Ding ist weit mehr als ein reiner Datenkomplex, das Ding der Lebenspraxis interessiert das Dasein, weil es ihm aus einer Ferne zukommt, deren Tiefe sich ihm entzieht, um ihm eine Welt zu öffnen, über die der Mensch nicht verfügt, sondern in die er ek-sistiert.

Es wird zum *Ding der Differenz*, wie es Heidegger in der kosmologisch-hermeneutischen Wende zu denken beginnt, auch wenn er in diesem Versuch noch scheitert. Also ist es *das Ding der Be-ding-nis*, das uns als endliche Wesen erweist, d.h. uns in Bezug zu Anderem sein läßt, das sich im Ding zeigt, aber sich davon gleichwohl unterscheidet. Entsprechend heißt es in jenem Vortrag aus dem Jahr 1950, der den Titel *Das Ding* trägt: »Wir sind die Be-dingten«, die auf die Annahme eines »Un-be-dingten« verzichtet haben, d.h. auf das, was die Dinge transzendiert und von diesen getrennt bleibt: die Annahme eines Absoluten, in der es für die Endlichkeit keine Wahrheit, sondern lediglich Aufhebung und sogar Auslöschung gibt. Es ist demnach das Ding des »dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde«, das den Menschen mit dem Geheimnis dessen, was ist, vertraut macht, dem sich das Denken aber dennoch erst

dann nähern kann, nachdem es sich von der Sorge um eine unbezweifelbare Gegebenheit, d.h. um die sichere Verfügbarkeit der Dinge, befreit hat. *Das Ding der Differenz* ist nicht mehr das einfach Gegebene, nicht nur das Ding als Werkzeug, sondern wesentlich das Ding als Geheimnis.

4. Die hermeneutische Praxis jenseits des »Mythos der Tatsachen«

Kehren wir also zu den Überlegungen zurück, wie der *praktische Ansatz der Seinsfrage*, in der der griechische (aristotelische) Sinn von Praxis anklingt, in Verbindung mit der Einführung der differenzialen Thematik der Welt die *hermeneutische Wende der Phänomenologie* zur Folge hat. Auf dieser Ebene sind wir nunmehr imstande, dies als echte *ontologische Wende* zu verstehen und ihre Reduktion (zu der man immer wieder geneigt sein kann) auf eine rein gnoseologisch-epistemologische Ebene zu vermeiden, so als ob es in ihr lediglich um das »Wie« und »Was« unserer Welterkenntnis ginge, wo es hingegen radikal darum geht, was wir sind. Auch wenn wir gerade an diesem Punkt darauf bestehen müssen, daß sie die Überwindung des »Mythos der Tatsachen« mit sich bringt und damit die Überwindung des darauf sich gründenden Wissens, das unter der Bedingung kontrollierbarer – wenn nicht angemessener, so doch apodiktischer – Durchsichtigkeit steht, wie Husserl sagt (wobei für ihn bekanntlich apodiktisch heißt: absolut zweifelsfrei).¹⁴ Von diesen Ergebnissen der Bewußtseinsphilosophie distanziert sich Heidegger, indem er ihre Voraussetzungen in Frage stellt. Der Primat der Sinnesdaten geht von der einseitigen Privilegierung des Modells des Sehens aus: Wissen heißt, etwas klar vor Augen zu haben, gesehen haben, unter der Kon-

¹⁴ Eine wichtige und radikale Antizipation der Kritik an den Tatsachen findet sich bei Nietzsche, die sich in der gewaltsamen (brutalen) Feststellung niederschlägt: »Alles ist Interpretation«. Es gibt eine wichtige Parallele zur phänomenologischen Vorgangsweise von Heidegger und Gadamer in den kritischen Überlegungen von W. Sellars auf dem Gebiet der analytischen Philosophie, der sich im besonderen gegen die neopositivistischen Annahmen wendet. Ihm verdanken wir die Ironie zum »Mythos der Tatsachen«. R. Rorty hat sich wiederholt für diese Ergebnisse eingesetzt, um eine Annäherung der analytischen und hermeneutischen Tradition zu versuchen. Aber was über die Hermeneutik Heideggers entscheidet, ist das, was ich als differentielle Welterfahrung eingebracht habe. Was die Apodiktizität bei Husserl betrifft, so ist diese auf die Evidenz des »ich bin« bezogen, und ist von der Adäquation zu unterscheiden (*Cartesianische Meditationen*, I, § 9). Man beachte auch, daß Kant von der apodiktischen Gewißheit des moralischen Gesetzes spricht, insofern es »gegeben ... [ist als] das einzige Faktum der reinen Vernunft« (KpV, Ak.-Ausgabe, Berlin 1913, Bd 5, S. 31).

trolle des Blickes zu haben und daher, im Sinne Husserls, die »Sachen selbst« erscheinen zu lassen, indem sie als intentionales Objekt konstituiert werden, welches das Bewußtsein zusammen mit der Selbstgewißheit (mit dem eigenen Vermögen, sich darüber Rechenschaft abzulegen) hervorbringt. Auf die Dunkelheit, in der die Husserlsche Konzeption der Konstitution eingehüllt bleibt, hat Eugen Fink wiederholt aufmerksam gemacht und damit eine lebhaft Diskussions hervorgerufen. Entsprechend ist auch der Begriff des Phänomens selbst im Denken Husserls ein schillernder, der sich auf beachtliche und zugleich merkwürdige Weise verändert,¹⁵ was u.a. bedeutet, daß die bekannte Maxime, von der sich die phänomenologische Forschung inspirieren läßt, »Zu den Sachen selbst!«, in erster Linie die Eröffnung eines Problemfeldes ist, von dessen Beherrschung Husserl selbst weit entfernt ist.

Es besteht kein Zweifel, daß Heidegger sich dessen bewußt war und es daher auch ausdrücklich versuchte, das Problem der »phänomenologischen Methode« neu aufzurollen (*Sein und Zeit*, § 7), u. z. durch eine Klärung des *Begriffs des Phänomens* (§ 7 A), des *Begriffs des Logos* (§ 7 B) und durch die Einführung des *Vorbegriffs der Phänomenologie* (§ 7 C), der sich daraus ergibt und den Heidegger, weit entfernt von Husserl, auf den griechischen Wortsinn zurückführt. Und dennoch versuchen wir gerade an dieser Neuformulierung der strittigen Sache der Phänomenologie näher nachzugehen. Heidegger schreibt: »Phänomenologie sagt dann: *apophainesthai ta phainomena*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen« (SZ 34). Aber fragen wir uns, wie dieses »von ihm selbst her« – gemeint ist hier das Phänomen oder besser »das, was« in ihm erscheint – gedacht wird. Meinen wir damit implizite vielleicht, daß ein Ding, schon in sich konsistent und ausgeformt, sich von sich aus dem Auge nähert, das seinerseits dieses sucht und bereit ist, es »so wie es sich zeigt«, aufzunehmen? Aber wo (in welchem Bereich, vor welchem Hintergrund, in welchem Licht) ereignet sich diese wunderbare Begegnung, die etwas festhält (fotografiert), was es ohnehin schon gibt? Es ist schwerlich zuzugestehen, daß eine solche Neuformulierung des Begriffs der Phänomenologie die Adäquationstheorie der Wahrheit überwunden habe, obgleich

¹⁵ »Der Begriff des Phänomens bei Husserl schillert merkwürdig«, wie sich Eugen Fink in *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* (1957), S. 195, ausdrückt; zum Problem der Konstitution vgl. auch ders. *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens* (1951); beide Aufsätze sind enthalten in *Nähe und Distanz*, München 1976.

diese von *Sein und Zeit* ausdrücklich in Frage gestellt wird und sicherlich in der Metaphysik verwurzelt ist, die den Gesichtssinn als Eröffnung von Wirklichkeit privilegiert. Und es muß mit Bezug auf das, was wir schon zur hermeneutischen Wende gesagt haben, auffallen, daß Heidegger weiterhin von »Sehen-Lassen« oder »Aufzeigung« spricht, in denen der ursprüngliche Sinn von *apophansis* liegt.

Heidegger zahlt zweifellos den Preis gewisser hartnäckiger Zweideutigkeit und auch Unausgereiftheit seiner Auffassung von Phänomenologie, die dennoch gegenüber der Husserlschen Konzeption revolutionär ist.¹⁶ Festzuhalten gilt jedenfalls, daß das Sehen-Lassen, von dem er in der Übersetzung des griechischen *lógos* und seinem Entdeckendsein spricht, nicht anderswo als im Entwurf und in der Interpretation des Daseins gründen kann. Das ursprüngliche Sich-Geben der Dinge ist also vor allem ein Sich-Interpretieren-Lassen, wobei dies nicht reduktiv im Sinne einer intellektualistischen Theorie des In-der-Weltseins des Menschen zu verstehen ist (als intentionales, aber immer noch vorstellendes Bewußtsein im Sinne Husserls etwa), sondern im Sinne der umfassenden Bedeutung von Praxis, die durch den Begriff der Sorge eingeführt wird und sicherlich von Aristoteles beeinflusst ist (auch wenn sie dann kantisch-transzendental ausgearbeitet wird). Bevor sich die Dinge innerhalb der durch den Blick fixierten Grenzen und Umrisse festhalten lassen, lassen sie sich in Verweisungszusammenhängen handhaben; diese Verweisungszusammenhänge ermöglichen eine kontextuelle Sinngebung, ohne die Isolierung der Dinge zuzulassen, es sei denn auf jener Ebene, auf der sie zum Subjekt einer Aussage werden, von dem in der Folge ein oder mehrere Eigenschaften prädiert werden. Bekanntlich ist dies für Heidegger die Ebene der Theorie, im eingeschränkten Sinn, den dieser Begriff erhält, wenn er die Idee impliziert, daß die ursprüngliche Weltoffenheit des Menschen einen Erkenntnischarakter hat. Die Husserlsche Phänomenologie des Bewußtseins befreit sich von dieser Voraussetzung nicht und stellt daher den unmittelbaren kritischen Bezugspunkt in der Wiederaufnahme und Neubegründung der Seinsfrage in praktisch-existenzialem Sinne dar.

¹⁶ An dieser Stelle scheint Heidegger noch von der Husserlschen Konzeption der Wahrheit abhängig zu sein, die ganz verifizierend-adäquationstheoretisch bleibt (vgl. *Cartesianische Meditationen*, III). Vgl. die näheren Ausführungen dieser Kritik sowohl in bezug auf Husserl als auch auf Heidegger im Kapitel *Verità e contraddizione*, in: *I fenomeni*, S. 193–223.

5. Das Seinsproblem in praktisch-sprachlicher Hinsicht

Welche ist die Tragweite dieser praktisch-hermeneutischen Revolution der Phänomenologie? Was bringt dieser Bruch in bezug auf die Seinsfrage, wenn wir einmal darauf aufmerksam geworden sind, daß deren eigentliche Entwicklung in der Richtung auf die differenziale Welterfahrung zu suchen ist, und nicht in den rein verbalistischen (wortspielerischen) Ausarbeitungen zum Seinsverständnis, in dem wir uns notwendig immer schon bewegen, vorausgesetzt, daß wir es immer irgendwie mit Seiendem zu tun haben? Ist es denn so offensichtlich und unbestreitbar, daß wir Menschen uns immer auf Seiendes beziehen? Was zwingt uns dazu, die Dinge als Seiende zu behandeln und uns deshalb zu fragen, was Sein bedeutet? Ist es nicht an der Zeit zu bedenken, was uns der Rekurs auf eine absolut undifferenzierte und nivellierende Benennung kostet bzw. was wir dabei an Reichtum der Erfahrung der Dinge verlieren? Enthüllt diese uns wirklich das tiefste Geheimnis unserer Erfahrung?¹⁷

Heidegger sagt uns in *Sein und Zeit* nicht, was Sein heißt, aber er sagt uns auch nicht, warum er uns ohne Antwort läßt, nachdem er uns (fast in Befehlsform) dazu aufgefordert hat, diese Frage zu stellen. Auf diese Weise hilft er uns nicht zu verstehen, warum er auch über *Sein und Zeit* hinaus unverzichtbar an dieser Frage festhält, in bezug auf welche Aporien der große Versuch von 1927 stehen geblieben ist und unvollendet abgebrochen wurde. In welche Richtung sein Denken weitergegangen ist, zeigt die Vorlesung vom Sommersemester 1935, *Einführung in die Metaphysik*. Indem Heidegger offensichtlich eine Verteidigung gegen bestimmte Angriffe versucht (vor allem von Carnap, der zwar nicht namentlich genannt wird, auch wenn der linguistische »nonsense« aufgenommen wird, mit dem dieser auf ihn eingegangen ist), gibt er eine mühevoll minimale Grundbestimmung der Bedeutung von »Sein« durch die Einführung der schwierigen Idee einer gänzlich unbestimmten Bestimmtheit (»das bestimmte völlig Unbestimmte«). Diese Grundbestimmung erfolgt aufgrund der Gegenüberstellung von Sein und Nichts: »wir [unterscheiden] im voraus klar zwischen Sein und Nichtsein«, daher verstehen wir sogar »eindeutig«, was Sein heißt (GA 40, 59; 64). Heidegger weiß sehr gut, daß das vorgebrachte Problem auf diese Weise sicher keine

erschöpfende Lösung gefunden hat. Wenn er also auf die »unbestimmt bestimmte« Grundbedeutung von Sein zurückgreift, das in einem unerfaßbaren (und daher unbesiegbaren) Gegensatz zum Nichts steht, so sagt er einerseits nichts, was gedacht werden könnte (jenseits der leeren Tautologie, daß Sein nicht nichts ist, und daher Sein ist), auf der anderen Seite führt er damit jene Ontologie des bloß präsenten, absolut ohne jeden Sinn Gegebenen wieder ein, aus der er selbst durch die praktische Konzeption des In-der-Welt-seins einen Ausweg angezeigt hat. Müssen wir daher seine Hinweise so radikal verfolgen und über ihn hinausgehend die Philosophie von der Seinsfrage befreien?

Im Gegenteil, wir müssen »das Sein sprechen« (lassen), es eigentlich zu einem Wort machen (nicht zu *dem* Wort, zu dem entscheidenden Namen: an dieser Stelle müßte man näher auf die Grenzen und Zweideutigkeiten der zweifellos außergewöhnlichen Spracherfahrung Heideggers eingehen) und es mit anderen Worten verbinden, in denen es wirklich gedacht werden kann. Kein Wort spricht allein oder läßt sich allein und vor allen anderen verstehen, aber nicht alle sprechen mit derselben Kraft und auf derselben Ebene. Dann erst wird das Seinsproblem eigentlich ein Problem der sprachlichen Praxis geworden sein, in der es uns zur Interpretation aufgegeben ist. Denn Sprache sagt nur den Sinn, der sich im Gespräch bildet, dank der Worte, die ihn aussprechen, und dank der Aufmerksamkeit des Denkens, die durch diese Worte hervorgerufen wird (dank des Hörens des Denkens).¹⁸ Der Sinn von Sein, wie der von jedem Ding, ist daher in den Worten zu suchen, da es die ursprüngliche Praxis des Sprechenden – und keine andere – ist, die die Welt eröffnet und jede andere Praxis überhaupt erst möglich macht, sie in Gang hält und in ihr richtungsweisend ist, um ihren Sinn auf der eigenen Ebene zusammenzufassen. Denn ohne sprachliche Weltoffenheit bleibt jede Praxis blind, und daher unfähig, sich als solche zu konstituieren.

Heidegger hat Mühe gehabt, diese Erfahrung der Ursprünglichkeit der sprachlichen Praxis zu erreichen, diese ursprüngliche Sprachlichkeit des Ereignisses, das den Menschen braucht, als Sprechenden dem Ereignis übereignet, in dem allein Welt als solche sich öffnet. »Nur wo Sprache, da ist Welt«, das heißt

¹⁷ SZ 5: »Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis«; vgl. auch den § 41 im *Kantbuch*. Ich habe diese Fragen bereits im Aufsatz *Linguaggio e differenza* gestellt, worauf hier nochmals verwiesen sei.

¹⁸ »Pensare è avere ascoltato« (»Denken heißt, gehört zu haben«): es gibt kein Denken außerhalb der Sprache, wie ich in *Volontà e interpretazione*, im bes. S. 29–52, ausgeführt habe.

aber, daß die ursprüngliche und wesentliche Praxis des Menschen – die grund-legende Praxis seines Seins – nicht mehr das einsame, im wesentlichen monologische Sich-Verstehen ist (wie es von vielen aufgezeigt wurde),¹⁹ sondern das Gespräch, das uns sein läßt, jeden in bezug auf die Anderen, mit denen er spricht. »Wir sind ein Gespräch. Was soll das heißen? Daß die Sprache unser Sein ausmacht, bestimmt«, schreibt Heidegger in der Auslegung der einzigartigen Verse Hölderlins, die diese entscheidende Wende in seinem Denken anregen.²⁰ Es ist daher die gemeinsame Zugehörigkeit zur sprachlichen Weltoffenheit, die das Gespräch begründet, in der jedes Dasein seine Endlichkeit erfährt. Sprache stellt nicht bloß das »Zwischen« schon konstituierter Existenzen dar, aber auch nicht das Kommunikationsmittel in einer ideal-unbegrenzten Gemeinschaft von Sprechenden, die darin übereinkommen, sich die Wahrheit zu sagen; denn die Sprache öffnet in den Worten der Menschen die Welt auf unberechenbare Weise und führt daher die Menschen als Teilnehmer am gemeinsamen Gespräch zur Erfahrung des Geheimnisses. Denn als Sprechender ist der Mensch dazu bestimmt, dem Geheimnis zu begegnen, das sich jeder Mitteilung entzieht und dennoch, oder gerade deshalb, je von neuem das Gespräch der endlichen Existenzen nährt. Das Geheimnis erweist sich daher auch nicht in der Suche nach einer Wahrheit, in der idealerweise alle übereinkommen können, als unerschöpflich, sondern in der Erfahrung einer unüberschreitbaren Endlichkeit und des notwendigen Irrs, das die Zugehörigkeit zu einer Wahrheit mit sich bringt, die nicht aufhört, sich zu verbergen.

Die Sprache, der jedes Dasein angehört, die es hervorruft und aufnimmt in eine Welt, die Andere sprechen und immer schon gesprochen haben, die es somit zu dieser sprachlichen Praxis als Bezug zu den Anderen und den Dingen beruft, *diese Sprache ereignet sich als die Andersheit (als die Alterität)*, die der Mensch weder versteht noch entwirft, von der er aber sein eigenes unberechenbares Maß erhält und in der – als Geheimnis und Wagnis – seine eigene Welterfahrung gründet.

¹⁹ Zuletzt (?) Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

²⁰ Heidegger nimmt aus dem Gedicht »Versöhnender, der du nimmer geglaubt ...« die Verse: »Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander«. Vgl. die oben genannte Interpretation in *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, GA 39, 68; sowie deren Wiederaufnahme im Vortrag *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), jetzt in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1971, S. 38 (denen auch die Zitate zur Beziehung Sprache-Welt entnommen sind).

Valentin Kalan

SEELE (ΨΥΧΗ) UND DASEIN.

Phänomenologische und hermeneutische
Betrachtungen zu einer geschichtlichen
Unterscheidung in *Sein und Zeit*

Einleitung

In diesem Vortrag wird versucht, denjenigen Aspekt von Heideggers Aneignung und Vordenken der Aristotelischen Philosophie zu beleuchten, der Heideggers zeitweiliger Verzicht auf den Begriff der Seele und die damit zusammenhängende Bestimmung des Menschen als *animal rationale* betrifft. In der Überschrift haben wir neben das Wort Seele auch den griechischen Ausdruck gesetzt, weil schon die Übersetzung der Abhandlung *Περὶ ψυχῆς* (*De anima*) mit *Von der Seele* mißverständlich ist, wenn wir uns an das halten, was in diesen Überlegungen zum Ausdruck kommt. Diese Abhandlung ist »keine Psychologie im modernen Sinn«, sondern *Ontologie des Lebens und des Daseins* (GA 17, 6; GA 22, 185 ff.).

Einleitend ist daran zu erinnern, daß in Heideggers Denken die Thematik der Psychologie sehr früh auftritt, und zwar in einer sehr strukturierten Gestalt. Die Probleme der gegenwärtigen Psychologie, der philosophischen Psychologie und auch der Psychoanalyse werden durch den Schritt zurück in die Geschichtlichkeit des Daseins behandelt. Deswegen griff er gerne zurück auf die Interpretation der Aristotelischen Schrift *Von der Seele*. Aus dem Verzeichnis der Lehrveranstaltungen, das von Richardson und Kiesel¹ zusammengestellt worden ist, kann man ersehen, daß Heidegger dieser Schrift folgende Seminare gewidmet hat:

1. *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles, De anima* (Sommersemester 1921),

¹ Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1974, S. 663 und Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles 1993, S. 461f.

2. Privatissime Übungen über: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI; De anima; ...)* (WS 1922/23),

3. Seminar für Fortgeschrittene: *Vom Wesen des Lebens. Mit besonderer Berücksichtigung von Aristoteles, De anima, De animalium motione und De animalium incessu* (SS 1929).

In den schon erschienenen Bänden der Gesamtausgabe sind für Heideggers Auslegung der Aristotelischen Psychologie besonders folgende Vorlesungen wichtig:

1. GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24),

2. GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926),

3. GA 33: *Aristoteles: Metaphysik Θ 1–3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931).

Wenn wir einige Bemerkungen in anderen Werken, z. B. in *Nietzsche* oder sogar in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* jetzt außer Acht lassen dürfen, so gibt es mehrere Bezüge zur Aristotelischen Theorie der Seele, vor allem in den folgenden Arbeiten:

1. GA 19: *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), hrsg. I. Schüßler,

2. GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931/32), hrsg. H. Mörchen,

3. GA 55: *Heraklit* (SS 1943 u. SS 1944), hrsg. M. S. Frings,

4. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe*, hrsg. M. Boss, Frankfurt am Main 1987.

Die Fragen der Psychologie werden auch in den folgenden Vorlesungen behandelt:

1. GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* (WS 1919, SS 1919), hrsg. B. Heimbüchel, S. 59ff. und 164f.,

2. GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1919/20), hrsg. H. Gander, S. 87f.,

3. GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920), hrsg. Cl. Strube, S. 87f.,

4. GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), hrsg. P. Jaeger, S. 159f.

Außerdem ist für unser Thema auch Heideggers kritische Rezension von Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* wichtig (WM³ 1–44).

Die existenziale Analytik des Daseins behandelt die Frage der Seele deswegen, weil Heidegger nach dem Diskriminieren der phänomenalen Basis der Metaphysik und der Ontologie sucht, um die Grenzen der antiken Ontologie feststellen zu können (SZ 26). Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Streit um die Deutung des Seins sind keine freischwebenden Spekulationen, sondern sie müssen schon die Fraglichkeit des Fragens berücksichtigen (§2). Die Naivität der bisherigen ontologischen Forschungen wird damit überwunden, daß Heidegger dasjenige Seiende thematisiert, »das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat« (SZ 7) und faßt es terminologisch als *Dasein* (slowenisch *tubit, tu-stvo*).

Den ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins ersieht Heidegger schon aus dem Aristotelischen Satz, daß »die Seele (des Menschen) in gewisser Weise das Seiende /in seiner Gesamtheit/« ist, ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶν πάντα (431b 21).² Die Seele ist alles Seiende, weil sie die Seinsart der Anwesenheit des Wissens in seiner lebendigen Wirklichkeit ist: mit Wahrnehmung und Denken entdeckt die Seele alles Seiende hinsichtlich seiner Seinsart und hinsichtlich seines Wesens, also das Seiende in seinem Sein. Das Erkennen des Seienden aber ist die Wissenschaft der Wahrheit bzw. die Theorie der Wahrheit (*Metaph.* 993a 30 und 993b 20).

Auch Aristoteles begründet die Bedeutung der Psychologie gerade mit dem Hinweis auf den Bezug der Seele zur Wahrheit: Δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς

² Wir zitieren nach der Ausgabe von D. Ross; Heidegger zitiert nach der Ausgabe von Biehl-Apelt, vgl. M. Heidegger, SZ 14 und GA 65, 313.

[sc. ψυχῆς] μεγάλη συμβάλλεσθαι. »Aber auch zum Blick in die gesamte Wahrheit scheint ihre Kenntnis Wichtiges beizutragen, am meisten zum Blick in die Natur« (402a 4–7).³

Es ist zwar möglich zu sagen, daß hier Aristoteles nur über die Beziehung zwischen Wahrheit und Natur bzw. Sein spricht, nicht aber über das Verhältnis des Menschen zum Sein. Noch mehr: es scheint, daß Aristoteles jede ethische oder sozialpsychologische Fragerichtung in der Abhandlung *Über die Seele* grundsätzlich außer Acht gelassen hat; seiner Ansicht nach haben die früheren Philosophen vorwiegend »nur die menschliche Seele« untersucht (402b 4). Das kann aber nicht bedeuten, daß sich die Aristotelische Psychologie der anthropologischen Dimension verschlossen hätte. Aristoteles wollte nur hervorheben, daß die Frage nach der Seele die moralische Betrachtung übersteigt und den Bezug des Menschen zur Wahrheit betrifft.

Das Seinsverständnis ist kein Befund und keine Gegebenheit, sondern bildet sich aus und zerfällt mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst. So kommt es zu einer vielseitigen öffentlichen Ausgelegtheit des Daseins, die hinsichtlich ihrer existenzialen Ursprünglichkeit behandelt und überprüft werden muß. Unter den Wissenschaften, die die öffentliche und durchschnittliche Ausgelegtheit des Daseins gestalten, gehören auch philosophische Psychologie und Anthropologie (SZ 16).

Jede Ontologie wächst aus dem vorontologischen Seinsverständnis des menschlichen Daseins. Auch die antike Ontologie schöpfte ihren Leitfaden aus dem menschlichen Sein, das sowohl in der vulgären als auch in der philosophischen Definition als ζῶον λόγον ἔχον bestimmt wird (SZ 25, 34, 48, 65, 165, 219).

Diese Bestimmung des Menschen wird zuerst mit der Thematisierung des λόγος als *differentia specifica* der Lebewesen verbunden, im zweiten Versuch aber mit der Behandlung des Lebens und der Lebendigkeit als Gattungsbegriff des Menschen. Die Bestimmung der Seele bzw. des Lebewesens als ἔχειν λόγον bedeutet, daß mit λόγος das menschliche Vermögen des Redens und Ausdrückens gemeint ist. Im Rückgriff auf Par-

menides behandelt Heidegger das λέγειν nicht nur in seiner existenzialen Struktur – Rede als Weise des Seins und als Existenzial – sondern auch in seiner temporalen Struktur: λέγειν ist reines Gegenwärtigen von etwas. Gerade deswegen ist das Seiende aufgefaßt als οὐσία – das Wort wird von Heidegger mit Gegenwart und mit Anwesenheit übersetzt (SZ 26).

Obwohl der λόγος, verstanden als Weise des Sehenlassens des Seienden, den Leitfaden der griechischen Ontologie bildet, bildet der λόγος nicht den ursprünglichen Ort der Wahrheit. Die Wahrnehmung, αἴσθησις, als das einfache, sinnliche Vernehmen von etwas und das reine νοεῖν als das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Bestimmungen des Seienden sind im ursprünglicheren Sinn wahr als aussagende Rede. Die bekannten Aristotelischen Erkenntnisse zusammenfassend sagt Heidegger: »Sofern eine αἴσθησις je auf ihre ἴδια zielt ..., dann ist das Vernehmen immer wahr« (SZ 33). Das sinnlich zugängliche Seiende ist von Aristoteles ὑποκείμενον bzw. ὑποκείμενον αἰσθητόν (*De An.* 426b 7) genannt worden, was Heidegger später gerne das Zugrundeliegende oder das Vorliegende genannt hat. Ebenso wie sich die Wahrnehmung auf etwas gegenwärtig Seiendes bezieht, bedeutet Gegenwart schon der griechische Ausdruck ὑποκείμενον selbst. Von den griechischen Grammatikern wurde die Zeitform des Präsens auch ὑποκείμενος χρόνος genannt, andererseits aber ist das Vernehmen von etwas Vorhandenem in der temporalen Ekstase der Gegenwart begründet (GA 24, 448).

1. Existenziale Analytik und Psychologie (SZ, § 10)

Wenn die Fundamentalontologie gegen die Wissenschaft abgegrenzt worden ist und wenn Heidegger auch den existenzialen Begriff und die Genesis der Wissenschaft beschreibt, dann nimmt er neben Physik und Geschichte oft gerade die Psychologie als Beispiel. So wird im § 10 die existenziale Analytik des Daseins zunächst ausdrücklich »gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie« abgegrenzt. Auch der ganze § 49, *Die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens*, ist ausdrücklich der Abgrenzung der existenzialen Analytik gegen die Psy-

³ Vgl. auch die Übers. von G. Picht (1992), S. 161.

⁴ Vgl. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966², S. 437.

chologie und gegen andere Wissenschaften vom Menschen gewidmet. Und schließlich wird im § 77 die Daseinsanalytik ausdrücklich gegen Diltheys verstehende Psychologie und seine Lebensphilosophie abgegrenzt.

Existenziale Analytik muß gegen Psychologie, Anthropologie und Biologie abgehoben werden, weil die Daseinsanalytik jeder Wissenschaft vom Menschen vorangehen muß und ihr Apriori bildet. Die Frage »was der Mensch sei« (SZ 45), die auch in den *Anmerkungen zu K. Jaspers' 'Psychologie der Weltanschauungen'* gestellt worden war (WM, 1), ist nicht ursprünglich philosophisch; deswegen hatte Heidegger auch ausdrücklich Theodor Haeckers Buch *Was ist der Mensch?* (Leipzig 1933) kritisiert.⁵ Heidegger trifft zunächst die Feststellung, daß die bisherigen Wissenschaften vom Menschen noch nicht erklären – weil sie danach nicht gefragt haben – »was ... unter dem unverdinglichten Sein des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei«, obwohl »diese Titel« den Ursprung dieser Wissenschaften ausmachen (SZ 46). Sowohl Diltheys »geisteswissenschaftliche Psychologie« als auch Husserls Personalismus und Schellers Anthropologie gründen in der traditionellen antik-christlichen Anthropologie. Diese Anthropologie schließt in sich zwei Bestimmungen des Seins und des Wesens des Menschen ein:

1. Die Definition des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον in der Interpretation: *animal rationale*, vernünftiges Lebewesen;

2. Den theologischen Leitfaden, daß der Mensch nach dem göttlichen Bilde (κατ' εἰκόνα, *ad imaginem*) und Ebenbild (καθ' ὁμοίωσιν, *ad similitudinem nostram*) geschaffen worden ist (*Genesis* 1,26.) Dieser Leitfaden zeigt an, daß der Mensch etwas ist, was die Bestimmung des Menschen als »Verstandeswesen« übersteigt. Der Mensch ist ontologisch in der Idee der Transzendenz verwurzelt (SZ 49).

Die erste Definition enthält die generische Bestimmung, daß der Mensch die Seinsart des Lebewesens, ζῷον, hat. Der Anfang und der Grund der Lebewesen ist die Seele, ψυχή: ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ ζῳῶν (*De An.* 402a 6–7). Heidegger übersetzt:

⁵ Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 151 und H. Ott, *Martin Heidegger ...*, Frankfurt am Main, Campus 1992, S. 255f.

»Die Seele ist so etwas wie der Seinsgrund des Seienden, das lebt« (GA 22, 184). Die Seele ist von Aristoteles auch Seiendheit, Sein, οὐσία, εἶναι genannt worden, dieses Sein ist aber die Ursache des Seins der Lebewesen: »In einer anderen Weise heißt Wesenheit ... Ursache des Seins ... wie die Seele im Lebewesen« (*Metaph.* Δ 8, 1017b 16). Die Seele ist demnach für Aristoteles eine οὐσία, aber nur als Grund und Ursache des Seins (vgl. auch *De An.* B 4, 415b 12–14.). Das menschliche Sein wird durch drei Arten der seelischen Tätigkeit bestimmt. Bekanntlich unterscheidet Aristoteles drei wichtige Bereiche des seelischen Vermögens:

1. die ernährende oder zeugende Seele (θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ, 416a 19),

2. die wahrnehmende, strebende und bewegende Seele (αἰσθητικόν, ὁρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον) (414a 31–32) und

3. Denkvermögen, Vernunftseele oder vorstellende Seele (διανοητικόν, νοητικόν, φανταστικόν) (429a 28). Der Mensch ist demnach das Lebewesen, *animal*, das – wie jedes Lebewesen – in sich den Grund des Seins und des Lebens trägt; die Seele ist bei den Menschen durch das besondere Vermögen des Denkens ausgezeichnet, d. i. *anima rationalis* oder denkende Seele.

Entspringt diese Bestimmung des Seins des Menschen einer ursprünglichen Lebenserfahrung? Die existenziale Analytik kann das nicht bestätigen. Die anthropologische Definition des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον, *homo animal rationale* (GA 20, 248), die den Menschen als ein zoologisches Objekt erörtert, ist keine natürliche, sondern vielmehr eine »naturalistische Einstellung« (ibid. S. 155).

Heideggers Überwindung der traditionellen Bestimmung des Menschen als *animal rationale* ist aus seinem Rückgriff auf Aristoteles hervorgegangen. Für Aristoteles ist die Seele kein Ding, das im Körper wirksam wäre, sondern die Grundstruktur alles lebendigen Seins. Auch das Seelische, das λόγον ἔχον

ist, hat diesen λόγος nicht als Beigabe sondern als ein Sein (vgl. GA 33, 127f.). Die Theorie der Seele überschreitet das Gebiet jeder bestimmten speziellen Wissenschaft, weil der Mensch durch seine Seele alle Seinsarten entdeckt, sowohl das Lebendige im Unterschied zum Unlebendigen als auch verschiedene Gestalten des Lebens. Die Erforschung der Seele gehört zum Bereich der ersten Philosophie (ἐν πρώτοις, *De An.* 402a 4), weil die Seele durch ihre Weisen zu sein, αἰσθησις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins erfäßt, während durch das Wollen (ὄρεξις) die Seele auch das Leben in seinem faktischen Geschehen bestimmt.

Die gegenwärtige Anthropologie versteht, nach Heideggers Deutung, das ζῶον im Sinne des Vorkommens, sie nimmt das menschliche Sein als selbstverständliches Vorhandensein und hat kein Bedürfnis, nach dem Sein der Seele, des Subjektes oder der Person zu fragen (SZ 46). Das Sein des Menschen kann auch nicht summativ aus den Seinsarten von Leib, Seele und Geist errechnet werden. Das Aristotelische Verständnis des Lebens ist noch nicht überwunden, obwohl die Kritik der »Seelensubstanz« (SZ 46) im allgemeinen angenommen wird.

Anthropologie und Psychologie werden manchmal in die allgemeine Biologie eingebaut. Aber auch die biologische Auslegung des Lebens ist in der Ontologie des Daseins fundiert (SZ 50).

Eine ursprüngliche Interpretation des Daseins kann auch nicht durch die Zusammenfassung der Beschreibungen des primitiven Daseins in der Ethnologie und Archäologie erreicht werden, da doch diese beiden Geisteswissenschaften von den Ergebnissen der wissenschaftlichen Psychologie, der Soziologie oder auch der alltäglichen Psychologie schon Gebrauch machen; andererseits aber setzen diese Wissenschaften eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden schon voraus (SZ 51).

Die Unterscheidung zwischen der Seele und dem Dasein kann auch als Beziehung zwischen der phänomenologischen Psychologie und der existenzialen Analytik als Fundamental-ontologie betrachtet werden. Diese Frage hat Heidegger in den

Anlagen I und II zum Brief an Husserl aus Meßkirch, 22. Oktober 1927, gestellt.⁶ In seiner Erörterung des Programms einer phänomenologischen bzw. reinen Psychologie fragte Heidegger nach dem Verhältnis der »transzendentalen Subjektivität ... zum rein Seelischen«.⁷ Das zentrale Problem von *Sein und Zeit* wird von Heidegger als die Frage nach der Seinsart des Seienden angegeben, in dem sich »Welt« konstituiert. Die Seinsart des menschlichen Daseins ist total verschieden von dem Sein der anderen Seienden. Deswegen setzen die Somatologie und die reine Psychologie eine schon entwickelte Analytik des Daseins als »der konkreten Ganzheit des Menschen« voraus. Der Begriff des »rein Seelischen« ist gerade nicht aus dem Blick auf die »Ontologie des ganzen Menschen« entstanden, sondern aus den erkenntnistheoretischen Überlegungen, und ist deswegen für die Analytik des Daseins unzureichend; eben deswegen aber muß der Unterschied zwischen Dasein und Seele erläutert werden.

2. Der existenzial-ontologische Begriff der psychischen Phänomene

In der Analytik des Daseins wird zuerst die Grundverfassung des Daseins thematisiert, d. i. das In-der-Welt-Sein. Das wesentliche Moment des In-der-Welt-Seins ist das In-Sein, das in seiner Gegliedertheit die Struktur des Da des Daseins ausmacht. Die existenzial-ontologische Struktur des Da ist die Wahrheit bzw. die Erschlossenheit des Daseins (SZ 132). Die existenziale Konstitution des Da bilden die folgenden gleichursprünglichen existenzialen Modi des In-Seins: 1. Das Da-sein (slow. *tustvo*) als Befindlichkeit, 2. Das Da-sein als Verstehen, 3. Das Da-sein als Rede, Artikulation und 4. Das Da-sein als Verfallen.

Die Befindlichkeit zeigt sich alltäglich als Stimmung, Gestimmtsein (SZ 134). Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und Faktizität. Aber Befindlichkeit ist eine Seinsart des Daseins, sie ist Existenzial und nicht nur bestimmter Seelenzustand (SZ 137). Deswegen kann die Befindlichkeit kein Gegenstand der Psychologie der Stimmungen sein. Das reflektierende Erfassen des Seelenlebens kann nur deshalb

⁶ *Hua IX*, hrsg. W. Biemel, Den Haag 1962, S. 600f.

⁷ *Hua IX*, S. 600.

»Erlebnisse« vorfinden, weil das Da in der Befindlichkeit erschlossen ist (SZ 136). In der Stimmung ist das In-der-Welt-Sein als Ganzes erschlossen, ebenso wie in der Verstimmung die Welt verschlossen wird, und zwar hartnäckiger als in der Nicht-Wahrnehmung. Die Stimmung erschließt das In-der-Welt-Sein so, daß sie gleichursprünglich Welt, Mitdasein und Existenz erschließt. Neben diesen Wesensbestimmungen bedeutet Befindlichkeit das primäre Begegnen des innerweltlich Seienden auf die Weise der Betroffenheit, und nicht nur als ein Empfinden oder Anstarren (SZ 137). Und weil die »Sinne« einem Seienden zugehören, das Befindlichkeit hat, können die Sinne affiziert werden: »In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angenehmes begehren kann« (SZ 137). Die Befindlichkeit hat ihre Umsicht, die der Täuschung unterliegt, aber nichtsdestoweniger gründet das theoretische Hinsehen durchgehend auf der Befindlichkeit. Was wäre die reinste Theorie ohne die Befindlichkeit bzw. ohne die Stimmungen der *ῥαπτώνη* und der *διαγωγῇ* (*Metaph. A 2*, 982b 22)?

Die mannigfachen Modi der Befindlichkeit sind in der philosophischen Tradition ontisch unter dem Titel der Affekte und der Gefühle gut bekannt. Aber mit dem Existenzial der Befindlichkeit hat Heidegger die Aristotelische Theorie der Affekte übernommen und vertieft. Die Aristotelische Theorie der *πάθη* ist nicht nur Thema der Psychologie und der Physiologie, sondern vor allem Thema der Dialektik und der Rhetorik. In der Blickbahn der existenzialen Analytik ist die Rhetorik nicht mehr nur »Lehrfach«, sondern systematische Hermeneutik der alltäglichen gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Öffentlichkeit hat als Seinsweise des Man ihre Stimmungen, ihre Gestimmtheit, die sie braucht und für sich auch »macht«. In der »privativen Interpretation« (SZ 50) sind aber nach Aristoteles auch Affekte und Gefühle als seelische Phänomene aufgefaßt worden.

Das Existenzial des Verstehens betrifft die Bedeutsamkeit und das Worumwillen des Daseins. Verstehen bedeutet auch »etwas können« (SZ 143). Dem Dasein sind seine Möglichkeiten im Entwurf gegeben. Das existenziale Seinkönnen ist nicht Wissen, das in der immanenten Selbstwahrnehmung gegeben

wäre (SZ 144). Das Verstehen macht die Sicht des Daseins (SZ 146) bzw. die Durchsichtigkeit der Existenz, slowenisch (*pre*)-*gled(nost)*, bei der es sich nicht um das Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins. Heideggers Ausdruck »Sicht« entspricht der Gelichtetheit (slow. *jasnina*, *ujasnjenost*), die die Erschlossenheit des Da charakterisiert (SZ 147). Weil aber die Sicht (slow. *gled*, *vid*) im Verstehen gründet, verliert das pure Anschauen damit seinen Vorrang. Anschauung und Denken, »Verstand«, *διάνοια*⁸ sind schon entfernte »Derivate des Verstehens« (SZ 147). Die Sicht als Existenzial bedeutet unverdecktes Begegnen des Seienden an ihm selbst, während jeder »Sinn« diese Tat nur innerhalb seines genuinen Entdeckungsbezirkes leisten kann (SZ 147).

Weil das Verstehen die Möglichkeiten der Existenz entwirft, bekommt die paradoxe Pindarsche Bestimmung des Menschen ihre volle Bedeutung für das Dasein: »Werde, was du bist! Durch Verstehen«, *γένοι, οἷος ἔσσι μαθών*.⁹ Obwohl die Bestimmung von einem Dichter stammt, enthält die dichterische Erkenntnis keinesfalls eine geringere Strenge und Gültigkeit. Weil Verstehen das Seinkönnen des Daseins ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften (SZ 153).

Verstehen bildet sich als Auslegung heraus. Verstehen in Verbindung mit Befindlichkeit bildet ein Verständnis, das sich in der Sprache ausspricht. Die Sprache hat ihr existenziales Fundament in der Rede. Weil die Rede konstitutiv für das Sein des Da ist, haben die Griechen den Menschen als *ζῷον λόγον ἔχον*, als »Seiendes, das redet«, bestimmt. Damit wird die Frage nach dem Sein der Sprache eröffnet (SZ 166). Die Bestimmung des Menschen als *animal rationale* ist nicht falsch, aber sie verdeckt, nach Heidegger, den phänomenalen Boden, dem die griechische Definition des Menschen entwächst (SZ 165).

Das verfallende Dasein ist entfremdend. Eine besondere Art des entfremdenden Daseins ist die »Selbstzergliederung«, Selbstanalyse, die zu psychologischen Typologien und »Charakterologien« (SZ 178) führt. Das Verfallen bildet die »Bewegt-

⁸ Randbemerkung a) zur S. 147.

⁹ Pindaros, *Pi. 2.*, 72 und SZ 145; von Heidegger über Vermittlung durch Nietzsche übernommen.

heit« des Daseins, die zum Sturz des Daseins in die Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit führt. Innerhalb des Existenzials des Verfallens selbst wird dieser Sturz als »konkretes Leben« ausgelegt. In der Bestimmung der Bewegtheit des Daseins wird derjenige existenziale Charakter sichtbar, der auch zum Sein der Seele und des Lebens gehört.

Die Ganzheit des Strukturganzen der Existenzialien des Da, d. h. die Ganzheit der Existenzialität, der Faktizität und des Verfallens, ist die Sorge (slow. *skrb*), die das Sein des Daseins bildet. Zur Erfassung der Sorge werden wir existenzial durch die Angst, die die »Abkehr des Verfallens« (SZ 185) ist, geführt. In der Angst wird das Entgleiten des Seienden im Ganzen erfahren,¹⁰ was wir auch als Erfahrung des Nichts und der Leere zu beschreiben pflegen. Eine selbsteigene Verbindung mit dem Nichts wird auch im slowenischen Wort für Sorge gegeben: »skrb« ist verwandt mit den altslawischen Wörtern *štrb*, »man-cus«, und *strbina*, »fragmentum«. Demgemäß ist der Mensch als sorgendes Wesen wesentlich ein Wesen der Leere, der Unganzheit.

So ist in der Bestimmung des Daseins als Sorge die metaphysische Bestimmung des Menschen als »Platzhalter des Nichts« (WM³ 118) enthalten. Die Stimmungen der Unheimlichkeit, der Entfremdung und der Angst kann man zwar auch physiologisch erklären, aber damit wären sie als Phänomene aufgelöst (SZ 190 und SZ 193).

Die Sorge als das Sich-vorweg-Sein liegt vor jeder theoretischen und praktischen Verhaltung (SZ 193). Die Sorge ist eine Ganzheit, die nicht auf Wollen, Wünschen, Drang und Hang zurückgeführt werden darf. Wollen und Wünschen sind in der Sorge verwurzelt und sind nicht ontologisch indifferente Erlebnisse im Bewußtseinsstrom (SZ 194). Das schließt aber nicht aus, daß Drang und Hang aus der Ontologie des Seins entwickelt werden, aber nur auf dem Wege der »reduktiven Privation« (SZ 194).

Die existenzial-ontologische Ganzheit der Sorge kann weder auf ein ontisches »Urelement« zurückgeführt werden, noch ist

¹⁰ Was ist Metaphysik?, WM³ 114.

sie ein existenzial einfaches Phänomen (SZ 196). Aber Heideggers Blickrichtung (SZ 199) auf die Sorge bedeutet eine Überwindung sowohl der Aristotelischen Ontologie als auch der Augustinischen christlichen Anthropologie, was aus seinem Brief vom 31. 12. 1927 an Bultmann zu ersehen ist: »My work is directed toward a radicalisation of ancient ontology and at the same time toward a universal structuring of this ontology in relation to the region of history ... Augustine, Luther, Kierkegaard are *philosophically* essential for the cultivation of a more radical understanding-of-Dasein...«¹¹ Das Existential der Sorge wird mit Hygins Fabel von der Sorge, lat. *cura*, gr. μέριμνα erläutert. Die Fabel erzählt, wie der Mensch (*homo*) Lebewesen ist, zusammengesetzt aus Erde, Leib (*humus*) und Seele, Geist (*spiritus*), aber in dieser Zusammensetzung hat die Sorge (*cura*) den Vorrang. Über das ursprüngliche Sein dieses Gebildes steht die Entscheidung bei Saturnus, bei der Zeit (SZ 198).

Die Sorge als Bestimmung des menschlichen Daseins ist auch Hesiodos bekannt. Zeus hat wegen des Betrugs des Prometheus den Menschen Feuer und Nahrung (βίος) versteckt und ihnen bittere Sorgen bereitet (κῆδεα).¹² Die Nahrung ist demnach etwas, was zunächst verborgen bleibt. Auch das slowenische Wort »hrana« bedeutet nicht nur das, was uns nährt und erhält, sondern – wie bei Hesiodos – etwas, was verwahrt, versteckt, verborgen, latent ist, ebenso wie das Feuer. Gerade die Verborgenheit der Nahrung ist Ursache, daß das menschliche Dasein durch die Sorge (κῆδος) bestimmt ist. Ähnliche etymologische Konnotationen haben auch die deutschen Wörter »nähren« und »genesen«, die für den vegetativen Teil der Seele kennzeichnend sind. Mit dem Wort *hrana* ist also auch die Wahrheit des Daseins zum Ausdruck gebracht, und zwar Wahrheit als Verborgenheit. Für Heidegger ist Wahrheit als ἀλήθεια, Un-verborgenheit, nicht nur Aufklärung in wissenschaftlicher oder religiöser Bedeutung, sondern auch Verwahren, Bergen, Deckung vor der Aggression.

Die ernährende Seele ist das erste und allen Lebewesen gemeinsame Seelenvermögen, wodurch das Leben allen zukommt (καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασι, *De An.* 415a 24). Die Nah-

¹¹ Zit. nach Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles 1993, S. 452.

¹² Hesiodos, *Erga kai hemerai*, v. 43, 49. Im Griechischen gibt es demnach drei Wörter für Sorge: μέριμνα, ἐπιμέλεια und κῆδος.

nung bewahrt (erhält) das Wesen (die Wesenheit), σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν (*De An.* 416 b14). Freilich aber verweist die Nahrung, »hrana«, auch auf die menschliche Erdhaftigkeit und Leiblichkeit. In der existenzialen Analytik ist auch die Zweiheit von Körper und Seele und damit das Leib-Seele-Verhältnis als reduktive und privative Unterscheidung ausgewiesen.

Bekanntlich ist die Auslegung des Daseins im 1. Abschnitt von *Sein und Zeit* auf die Analyse des indifferenten bzw. des uneigentlichen Existierens (SZ 232) begrenzt, die durch die Existenz im Sinne des Man-selbst bestimmt ist. Das Man bedeutet das alltägliche Selbstsein, dessen »Wer« das Neutrum (SZ 126) ist. Deshalb ist die Antwort auf die Frage nach dem »wer« des alltäglichen Daseins Niemand, Keiner, Οὐτις des Homerischen Odysseus (*Od.* 9, 366). Dieses Wort, das auch eine Art des Sophismus bedeutet, bezeichnet die Zweideutigkeit des alltäglichen, verfallenden Daseins. Das Selbst des Daseins ist »zunächst und zumeist« uneigentliches Man-selbst (SZ 181). Aber gerade ein solches indifferentes Selbst ist das universale Subjekt der traditionellen Ontologie und damit auch jeder wissenschaftlichen Psychologie.¹³ Dieser Niemand ist das Aristotelische enklitische τίς, Einer, ein Gewisser, Jemand, Niemand usw.¹⁴ Bei Aristoteles wird τίς oft als Subjekt des Satzes gebraucht, z. B. 431b 14. Trendelenburg bemerkte, daß Aristoteles gerne die 3. Person Singular verwendete, die die deutsche Sprache mit dem Wörtchen »man« ausdrückt, oder das unbestimmte Pronomen τίς hinzufügte.¹⁵

Das Dasein kann nicht mit dem Begriff des Lebewesens und dem Begriff der Seele oder des Bewußtseins ausgelegt werden. Während die traditionelle Ontologie von der Voraussetzung ausgeht, daß das Lebewesen ein Ganzes ist, das Ganze aber eine Einheit und Vollkommenheit (*Metaph.* 1023b 32f.), gehören zur Grundverfassung des Daseins eine *ständige Unabgeschlossenheit* (SZ 236), Endlichkeit und Tod. Die traditionelle Anthropologie begnügte sich damit, daß der Tod Abschluß des Lebens des einzelnen Lebewesens ist, und daß das Lebewesen als Gat-

tung oder als Art unsterblich, ewig ist. Aber der Tod ist ein existenziales Phänomen, das weder durch Psychologie, die das Sterben der anderen betrachtet, noch durch die pathologische Anatomie, deren Verstehenstendenz an der Idee des Leben orientiert ist (SZ 238), zu verstehen ist. Auch das Sterben läßt sich physiologisch-biologisch fassen, aber der medizinische »Exitus« deckt sich nicht mit dem Begriff des Verendens (SZ 241). Wenn das Dasein als »pures Leben« (SZ 246) betrachtet wird, dann wird das Dasein in das Gebiet des vegetativen und animalischen Lebens verschoben. Jedenfalls aber gründet die biologisch-ontische Forschung des Todes auf der ontologischen Problematik (SZ 246), sodaß die existenziale Analyse methodisch den Fragen der Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes vorangehen muß.

Um die ontologische Verblässung des Daseins in ein Vorhandenes vermeiden zu können, wird der Tod als ein ausgezeichneter Bevorstand definiert (SZ 251). Wenn man über den Tod als über eine empirische Tatsache und ein alltäglich vorkommendes Ereignis spricht, dann bedeutet dieses Sprechen eine Flucht und ein Ausweichen des Man-selbst vor dem eigentlichen Sein zum Tode. Das Dasein kommt zur eigentlichen Existenz auf diese Weise zurück, daß es sich aus der Verlorenheit im Man zum eigentlichen Selbstsein zurückzieht. Das wird durch das Gewissen ermöglicht.

Auch das Gewissen wird in der existenzialen Analytik unabhängig von der psychologischen Deskription und Klassifikation von Gewissenserlebnissen bestimmt. Zum Gewissen kann man noch weniger mit einer biologischen Erklärung kommen, die nichts anderes als die Auflösung dieses Phänomens bedeutet (SZ 269). Das Gewissen ist der Ruf der Sorge. Dieser Ruf führt uns zu einem neuen Existenzial, der Schuld bzw. dem Schuldigsein (SZ 280 f), weil der Ruf das Dasein als »schuldig« anspricht (SZ 281). Schuldigsein ist keine Eigenschaft des seelischen Seins, weil das Schuldigsein eine unüberholbare Unganzheit des Daseins bedeutet.

Eines der entscheidenden Ergebnisse der existenzialen Analyse liegt darin, daß das Dasein als Existenz nicht etwas Vor-

¹³Darauf hatte teilweise V. Sutlić in: *Kako čitati Heideggera*, Zagreb 1989, S. 161, hingewiesen.

¹⁴Vgl. W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, s. v. τίς: 1) von einer nicht näher bekannten oder unbedeutenden Person, 2) a) ein unbestimmtes Einzelnes, ... mancher, aliquis, b) auch ganz allgemein wie unser man, 3) wie auch unser man ... dem lat. quidam entsprechend, 4) nicht selten Bezeichnung von Sklaven, 5) so gut wie Keiner, fast Niemand.

¹⁵F. A. Trendelenburg, *Aristoteles, De Anima libri tres, rec commentariis illustravit*, Berolini 1877, S. 300 und *ad De Anima*, 419 b23.

handenes oder Reales ist: »Sein 'Bestand' gründet nicht in der Substantialität einer Substanz, sondern in der 'Selbständigkeit' des existierenden Selbst, dessen Sein als Sorge begriffen wurde« (SZ 303). Der Sinn der eigentlichen Sorge liegt in der Zeitlichkeit (SZ 326). Erst die zeitliche Interpretation des Daseins ist gegen die Paralogismen der Substantialität der Seele und des Ich gesichert (SZ 332). Die Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit wird als Geschichtlichkeit des Daseins verstanden (SZ 332).

In der Auslegung der Zeitlichkeit des Verstehens ist das Verständnis der Gegenwärtigung als Augenblick im aktiven Sinne besonders überraschend: der Augenblick ist Entrückung des Daseins an die begegnende Situation (SZ 338). Sehr bedeutend ist das existenziale Verständnis des Vergessens, dessen Sein darin liegt, daß das Dasein seine eigene Gewesenheit (slow. *nekdanjost, bilost*) vergessen hat (SZ 339). Die Vergessenheit ist uneigentliche Gewesenheit, die Erinnerung aber ist nur auf dem Grunde des Vergessens möglich. Die Tatsache, daß wir etwas nicht in Erinnerung behalten, ist schon ein abgeleiteter Modus des »Vergessens« (SZ 339).¹⁶

Die Stimmungen erschließen das Dasein in seiner eigenen Geworfenheit. Sie sind nicht auf flüchtige Erlebnisse, die das Ganze des »Seelenzustandes [...] färben«, zu reduzieren (SZ 340). Alle Stimmungen und alle Affekte gründen zeitlich auf der Ekstase der Gewesenheit, sogar Hoffnung (SZ 345), in ihrer Ganzheit betreffen sie eine »breitere« existenziale Analytik.

Die zeitliche Ekstase der Gewesenheit gehört zum Sein des Daseins als seine Faktizität und Geworfenheit und bedeutet, daß das Dasein immer schon da ist. So hat Heidegger in der berühmten Anmerkung zu S. 85 den Aristotelischen Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι¹⁷ übersetzt als 'das was schon war – sein', 'das jeweils schon voraus Wesende', das Gewesen, das Perfekt. »Das griechische Verbum εἶναι kennt keine Perfektform« – dieses wird deshalb mit Imperfektform εἶναι ausgedrückt. Das be-

¹⁶ Sein aletheiologisch-existenziales Verständnis des Vergessens hatte Heidegger in seiner Freiburger Vorlesung über das Wesen der Wahrheit entwickelt (Sommersemester 1931/32). In seiner Auslegung des Verständnisses der Wahrheit als ἀ-λήθεια hat Heidegger betont, daß λήθη nicht subjektives Erlebnis des Vergessens bedeutet, sondern objektives Geschehen des Selbstentziehens des Seienden, was in dem Thukydideischen Gebrauch des Wortes ersichtlich ist: »τοὺς δὲ καὶ λήθη ἐλάβανε ... τῶν πάντων ὁμοίως, die anderen ergriff (fiel an) ... das Verborgensein von allem Seienden in gleicher Weise«. Zit. nach GA 34, 139–140.

¹⁷ Vgl. V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981, S. 44 und 189.

deutet nicht ontische Vergangenheit, sondern das jeweils Frühere, auf das wir in unserem Sein verwiesen sind. Diese Verwiesenheit auf die Faktizität hat Heidegger als apriorisches Perfekt (SZ 85) bezeichnet, in der Randbemerkung aber als ontologisches oder transzendentes Perfekt (ebd.).¹⁸ Dieses Perfekt hängt mit der Aristotelischen Unterscheidung zwischen zwei Arten der Bewegung und Veränderung zusammen: zwischen der vollendeten Wirklichkeit (ἐνέργεια) und der unvollendeten Tätigkeit, die der Charakter der Bewegung ist (κίνησις) (*Metaph.* 1048b 3 und *De An.* 417b 2f.). Bei der vollendeten Tätigkeit ist die gegenwärtige Wirksamkeit ohne die schon gewesene Aktivität nicht möglich. Auf diese Weise hat die vollendete Wirklichkeit in sich schon eine zeitliche Spannweite. So sind Sehen und Denken Tätigkeiten, bei denen die »vergangene« und die gegenwärtige Tätigkeit zusammenfallen, während demgegenüber z. B. eine ärztliche Behandlung, Lernen usw. nicht vollendete Tätigkeiten sind, weil sie das Ziel in sich selber nicht enthalten: οὐ γὰρ ἅμα ... κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον· καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν, »[d]enn man bewegt nicht und hat damit schon bewegt, sondern 'man bewegt' und 'man hat bewegt' ist etwas Verschiedenes. Hingegen ist das, was gesehen hat, und das, was sieht, dasselbe, ebenso das, was denkt, und das, was gedacht hat. Bei einem derartigen Vorgang spreche ich von Verwirklichung, bei einem von jener Art von Bewegung« (*Metaph.* Θ 6, 1048b 30–35).¹⁹

Nur das Seiende, das existierend immer schon da ist bzw. im Modus der Gewesenheit existiert, kann affiziert werden. Die Affektion setzt ontologisch das Gegenwärtigen voraus. Das Problem, wie Reiz oder Rührung der Sinne in einem Nur-Lebenden zu umgrenzen ist, wird in *Sein und Zeit* nicht behandelt (SZ 346).

In der bisherigen Analyse ist das Dasein nur »nach vorne« (SZ 373), im Zusammenhang mit Tod, thematisiert worden, während das Sein zum Anfang (Geburt) und die Erstreckung zwischen Geburt und Tod unbeachtet bleiben. Diese Frage wurde von Dilthey als »Zusammenhang des Lebens« (ebd.) ge-

¹⁸ Über das τὸ τί ἦν als essentia, als »das Wesen«, vgl. GA 24, 119–120. Für diese Problematik ist Hegels Definition des Wesens: »Wesen ist, was gewesen ist«, heranzuziehen.

¹⁹ Vgl. V. Kalan, *Dialektika ...*, a. a. O., S. 202–3.

nannt. Er besteht aus einer Abfolge von Erlebnissen »in der Zeit« (Heideggers Anführungszeichen). Die Bewegtheit und Beharrlichkeit des Selbst und seine Erstreckung zwischen Geburt und Tod gründen sich in der Zeitlichkeit. Die Existenz hat ihre eigene Bewegtheit, die von Heidegger »Geschehen des Daseins« genannt wurde (SZ 375 und § 73, 378 f.). Die Geschichtlichkeit, die bestimmte Konkretisierung der Zeitlichkeit bedeutet (SZ 382), ist in der Endlichkeit der Zeitlichkeit begründet, diese Endlichkeit zeigt sich aber im eigentlichen Sein zum Tode. Wenn im Dasein gleichursprünglich Tod und Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit zusammenwohnen, dann existiert das Dasein geschichtlich als Schicksal (SZ 385).

Heideggers Verständnis der Geschichtlichkeit ist unter anderem seiner Vertiefung der Dilthey'schen Philosophie entwachsen. Dilthey hat sich um eine Psychologie bemüht, die »das 'Leben' in seinem geschichtlichen Entwicklungs- und Wirkungszusammenhang verstehen soll als die *Weise*, in der der Mensch ist, als möglichen *Gegenstand* der Geisteswissenschaften und als *Wurzel* dieser Wissenschaften *zumal*.« (SZ 398) Das entscheidende, obwohl zu wenig ausgearbeitete Novum der Dilthey'schen Untersuchungen liegt nach Yorck in der Entdeckung der »*generischen[n] Differenz zwischen Ontischem und Historischem*« (SZ 399). Die eigentliche Geschichtlichkeit ist nach Yorck ebenso unsichtbar wie die Nerven, das Atmen und der Luftdruck.

Aber der Unterschied zwischen Ontischem und Historischem zeigt eben auf die geschichtliche Unterscheidung zwischen Seele (Leben) und Dasein. Dieser Unterschied kann nur durch die Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein (SZ 403) beantwortet werden. Im Titel des Da-seins ist der hermeneutische und ontologische Zirkel des gegenseitigen Bezugs des Seins und des menschlichen Seinsverständnisses zum Ausdruck gebracht: »Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ('Da') des Seins als solchem zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name 'Dasein' gewählt.«²⁰

Der Unterschied zwischen Seele und Dasein kann uns besonders durch das Bild vom *lumen naturale* im Menschen nahegelegt werden. *Lumen naturale* bedeutet, daß das Dasein so ist, so sein Da ist, daß es »erleuchtet« und »gelichtet« ist: das Dasein ist selbst Lichtung (slow. *planost, jasnina*, vgl. SZ 133). Nur dem existenzial gelichteten Dasein sind Licht und Dunkel zugänglich.

Diese ontische Rede hat ihren Ursprung in der Aristotelischen Bestimmung der tätigen Vernunft, die wie ein Licht (φῶς, 430a 15) ist, das die Dinge sichtbar macht, ohne ihnen irgendeinen Schaden hinzuzufügen. Die Wahrheit ist für Aristoteles eine Art des Scheinens und Erleuchtens, die sowohl in der Wahrnehmung als auch im Denken, sowohl in der Einbildungskraft als auch im Wollen geschieht. In der Aristotelischen *Rhetorik* ist die Vernunft metaphorisch ausgedrückt als »das Licht in der Seele« bezeichnet, φῶς ἐν τῇ ψυχῇ (1411b 12–13).

Für Heidegger ist also in diesem Gleichnis die existenzial-ontologische Struktur des Daseins, die die Lichtung (SZ 133) ist, aufgefaßt. Das Dasein selbst ist gelichtet, weil (1) es selbst Lichtung als Welt ist und weil (2) die Dinge ihm erst als Gelichtetem im Licht zugänglich werden können. Lichtung ist die existenziale Bestimmung der Wahrheit als Erschlossenheit und als »Gelichtetheit« (SZ 147). Erschlossenheit des Daseins ist die »Lichtung des Daseins« (SZ 170).

Die Bestimmung der Gelichtetheit gehört auch der Welt an. Die Welt ist gelichtet, bereits vor allem begegnenden Seienden (SZ 83 und 75, 101). Aber das Licht, das diese Gelichtetheit (SZ 350) des Daseins ausmacht, ist keine ontische Macht. Das Dasein wird durch seine eigene Sorge bzw. durch seine ekstatische Zeitlichkeit belichtet (SZ 351). Die Zeitlichkeit selbst macht die »*Gelichtetheit des Da*« aus [steht nicht in Randbemerkungen!] (SZ 408). In der Offenheit des Da ist dem Dasein die Zeit gegeben, beschieden, gereicht (SZ 410): slow. »dan je dan«, der Tag ist gegeben, das Dasein ist ephemeral.

²⁰ Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«, WM³, 372.

3. Zum Schluß

Wenn in *Sein und Zeit* das Dasein als Lichtung bestimmt worden ist, dann wird nach der Kehre die Lichtung als Bestimmung des Seins selbst, gedacht als Unverborgenheit, ἀλήθεια,²¹ aufgefaßt. Der Sinn des Seins und der Sinn des Seins des Daseins sind nicht mehr korrelativ. Im Denken des Seins wird die Haltung des Schuldigseins in dem Sinne übernommen, daß das Dasein dem Sein schuldig ist. Das Dasein ist nicht mehr der geworfene Grund der Wahrheit des Seins, sondern es versteht sein Sein als das Lichtungsgeschehen des Seins selbst.²² Nur aus der Wahrheit des Seins als solchem ist es möglich, eine zureichende Bestimmung des Daseins und damit der Wesung des Menschen zu geben: »In der hier gestellten Wahrheitsfrage gilt [es] nicht nur eine Abänderung des bisherigen Begriffes der Wahrheit ... es gilt eine *Verwandlung des Menschenseins* selbst. Diese Verwandlung ist nicht durch neue psychologische oder biologische Einsichten gefordert ...«²³ Die Wahrheit selbst ist zeitlich, endlich und geschichtlich: »Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins« (ZSD 73). Die Unterscheidung zwischen Seele und Dasein ist ein Hinweis darauf, daß der Mensch nicht nur als Lebewesen gedacht werden soll, sondern daß er als *Menschenwesen* gedacht werden muß (BH, WD 95). Dazu ist es nötig, die Definition ζῶον λόγον ἔχον, in der der Mensch als *homo animalis* gedacht wird – selbst dann wenn *anima* als *animus sive mens*, und »diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden« (BH, WM³ 323) – fallenzulassen. »In der Existenz wird der Bezirk des homo animalis der Metaphysik verlassen«. (BH, WM³ 352) Die Bestimmung des Menschen als ζῶον λόγον ἔχον oder als geistig-seelisch-leibliches Wesen (BH, WM³ 330) wird damit weder für falsch erklärt noch für verworfen, sondern für mangelhaft, weil sie den Menschen aus der *animalitas* (BH, WM³ 323) denkt. In dieser Erkenntnis liegt die bedeutende Forderung, daß der Mensch sich selber als sterbliches Wesen verstehen muß: »Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden.«²⁴ (*Das Ding*, VA 171)

Das Dasein selbst ist kein »Befund«, sein Sein bzw. seine Wesung ist nicht durch die »platonische« Wesensschau zu ver-

stehen. Im Gegenteil: das Da-sein ist der Grund einer Wesensverwandlung des Menschen. So ist das Dasein geschichtlich als die Wahrheit des Seins »liebend« zu verstehen (GA 66, 143–44).

Die Differenz zwischen Seele und Dasein läßt sich demnach nur aus der Frage nach der Geschichte des Ereignens der Wahrheit des Seins fassen. Und weil die Unterscheidung zwischen Seele und Wahrheit nur durch das epochale Geschehen der Wahrheit zu bestimmen ist, ist auch diese Unterscheidung selbst epochal und geschichtlich: sie betrifft »die ansichhaltende Verhaltnenheit der Αλήθεια«.

Diese Frage wird noch einmal und sehr entschieden in den Zollikoner Seminaren gestellt. Im Rückgriff auf die Aristotelische Bestimmung der Seele als »Entelechie des Leibes oder des Somas« (ZS 250) versteht Heidegger die Seele als »die Weise des Seins eines Lebendigen«, und nicht als Seelensubstanz. Unter der Herrschaft der Interpretation des Seins im Sinne der Substantialität ist es dazu gekommen, daß in der wissenschaftlichen Psychologie das Psychische mit den Methoden der Erforschung des Körpers beschrieben wird. Die wissenschaftliche Psychologie fragt »nach den *Abläufen*, den *Veränderungen im Psychischen*, aber *nicht* nach dem, was das *Psychische* ist« (ZS 24). In der unmetaphysischen Bedeutung ist die Seele »das ausgezeichnete und tragende Sein (entelecheia) des Menschenwesens« (ZS 47). Das Wesen des menschlichen Existierens in der Blickbahn der Daseinsanalyse je »*Da-sein* oder *In-der-Welt-Sein*« (ZS 3). Das Dasein bedeutet das Offenhalten der Bedeutsamkeiten, die sich dem Dasein aus seiner Gelichtetheit her zusprechen (ZS 3–4). Die menschlichen Sinne sind durch die Inständigkeit in der »Lichtung des Seins« bestimmt.²⁵ Wenn die Seele als ein dichterisches Wort für das menschliche Existieren erfaßt wird, dann erst kann sich der Unterschied zwischen Seele und Dasein vermindern. Darauf hat Heidegger insbesondere in seiner Erörterung von Georg Trakls Gedicht *Frühling der Seele* hingewiesen.

²¹ Vgl. *Vom Wesen der Wahrheit*, WM³ 201.

²² Vgl. M. Heinz, S. 209f. Hier tritt die Frage nach der Beziehung zwischen Denken und Danken auf; vgl. *Was heißt Denken?*, S. 158, Zusatz zum Übergang von III zu IV.

²³ GA 45, 214 und *Brief an Richardson*, S. XXI.

²⁴ *Das Ding*, VA 171.

²⁵ *Der Spruch des Anaximander*, HW 322.

Bibliographische Referenzen:

- Bayer, Karl: *Atem und Sprache*, Referat am 2. Forum der Internationalen Vereinigung für Daseinsanalyse in Wien, 20–22. Oktober 1994.
- Binswanger, Ludwig: *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie*, in: C. Astrada et al.: *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, Bern 1949, S. 58–72.
- Blust, Franz-Karl: *Réflexion sur la contribution de Heidegger à la formation d'une psychologie phénoménologique*, *Études phénoménologiques* 11 (1995), Nr. 22, S. 7–30.
- Boss, Medard: *Anstöße Heideggers für eine andere Psychiatrie*, in: Gander, H.-G. (Hg.): *Von Heidegger her*. Meßkircher Vorträge, Frankfurt am Main 1991, S. 125–140.
- Courtine, Jean-François: *Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther*, in: Casin, B. (Hg.): *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris 1992, S. 337–362.
- Galimberti, Umberto: *Psichiatria e fenomenologia*, Mailand 1994³.
- Guignon, Charles B.: *Authenticity, moral values, and psychotherapy*, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, S. 215–239.
- Heinz, Marion: *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Elementa XXV, Würzburg-Amsterdam 1982.
- Hoffman, Piotr: *Death, time, history: Division II of Being and Time*, in: Guignon, Charles (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, S. 195–214.
- Kisiel, Theodore: *From Intuition to Understanding: on Heidegger's Transposition of Husserl's Phenomenology*, *Études phénoménologiques* 11 (1995), Nr. 22, S. 31–50.
- Kockelmans, Joseph J.: *A Companion to Martin Heidegger's »Being and Time«*, Washington D.C. 1986.
- Strube, Claudius: *Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale*, *Heidegger Studies* 12 (1996), S. 109–119.
- Volpi, Franco: *Heidegger e Aristotele*, Padua 1984.

Robert Petkovšek
PLATON IN SEIN UND ZEIT

Berühmt ist der Gedanke des englischen Philosophen A. Whitehead, daß die Geschichte der westlichen Philosophie eine Reihe von Fußnoten zur Philosophie Platons ist.¹ Die Philosophie kehrte immer wieder zu Platon zurück und wiederholte seine Ideen in verschiedenen Gestalten. Innerhalb derselben Geschichte der Philosophie erhoben sich aber auch Stimmen gegen Platon, unter denen die von F. Nietzsche den stärksten Anklang fand. Die Geschichte der Philosophie ist also nicht nur die Geschichte aufnehmender und positiver, sondern auch negativer, verweigernder 'Fußnoten' zum Denken Platons: sie ist Platonismus, aber auch Anti-Platonismus. Im Verhältnis Heideggers zu Platon können wir auf beide Haltungen stoßen. Der reife und der späte Heidegger wird eher durch den Anti-Platonismus gekennzeichnet. Damit setzt er sich dafür ein, das platonische Herkommen der Philosophie zu überwinden und die Philosophie wieder zu den vorsokratischen Ursprüngen zurückzuführen, vor allem zu den zwei Giganten der antiken Ontologie, Parmenides und Heraklit. Im Gegensatz dazu pflegt der frühe Heidegger – wie wir sehen werden – ein positives Verhältnis zu Platon.

Und doch findet man in Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*, dessen Ziel der Abbau der westlichen philosophischen Tradition ist, den Namen Platons nicht unter den Denkern, denen er besondere Aufmerksamkeit widmet. Seine hervorragenden Gesprächspartner in diesem Werk sind Aristoteles, Descartes und Kant.

Diese Auswahl ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, daß die Frage, der *Sein und Zeit* gewidmet ist, die des Zusammenhangs zwischen dem Sein und der Zeit ist. Die bereits erwähnten Denker haben im Bereich dieser elementaren Frage eine besonders wichtige Rolle gespielt. Trotzdem kommt Platon eine bedeutungsvolle Stellung innerhalb des Gedankenhorizontes von *Sein und Zeit* zu. Bedeutend ist schon die Tatsache,

¹ Vgl.: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Harper & Row Publishers, New York 1960, S. 63.

daß das Erstlingswerk Heideggers mit einer Anführung aus Platons *Sophistes* eingeleitet wird. Platon wird aber auch von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet: als Grieche und maßgeblicher Mitschöpfer der Begrifflichkeit der westlichen Philosophie. Heidegger hebt in seinem Vortrag *Was ist das – die Philosophie?*, gehalten in Cerisy-la-Salle (Normandie) 1955, hervor: »Das Wort 'Philosophie' spricht jetzt griechisch.«² Die Auseinandersetzung mit dem Griechentum und der westlichen philosophischen Tradition ist zum großen Teil auch die Auseinandersetzung mit Platon.

Aristoteles und Platon

1. Heidegger vertritt die Meinung, die griechische Philosophie hätte ihre »höchste und reinste Stufe bei Aristoteles« (SZ 26) erreicht. Zwei Schriften aus dem Corpus Aristotelicum haben in der Zeit vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit* die Aufmerksamkeit Heideggers erregt: die *Physik* (D 10, 217 b 29–224 a 17), in der er die erste wissenschaftliche Abhandlung über die Zeit sieht,³ und das VI. Buch der *Nikomachischen Ethik*, in der er eine phänomenologische Analyse vom existentialen Begriff Augenblick findet. Doch die Absicht Heideggers ist aufzuzeigen, daß der griechischen Philosophie die elementare Tatsache, daß jedes Seinsverständnis durch die Zeit bestimmt wird, verborgen geblieben ist. Es war charakteristisch für die griechische, aber auch für alle nachkommende Philosophie, daß sie kein temporales Bewußtsein entwickelt hat. Eine der wichtigsten Tatsachen, die Heidegger immer wieder ins Gedächtnis zurückruft, ist die temporale Bestimmtheit einer jeden Interpretation. Jedes Aussagen, jedes Denken, spielt sich auf dem Horizont der Zeitlichkeit ab, sogar das der Ontologie: »Alle Sätze der Ontologie sind temporale Sätze« (GA 24, 460). Der Darstellung dieser zeitlichen Strukturen des Daseins und seines Verständnisses ist *Sein und Zeit* gewidmet. Die traditionelle Philosophie war sich aber gerade dieser zeitlichen Bedingtheit des Daseins und des Verständnisses nicht bewußt. Noch mehr: sie hat die Zeit ontisch – nicht ursprünglich ontologisch – als ein Seiendes⁴ oder bestenfalls als Weltzeit interpretiert. Die Aristotelische Zeitabhandlung in der *Physik* ist das erste wissen-

schaftliche Beispiel der westlichen Philosophie, das verrät, daß das wissenschaftliche und philosophische Denken des Westens nicht fähig war, sich aus dem Horizont der Zeitlichkeit zu verstehen. Diesbezüglich war die Aristotelische Zeitabhandlung nicht ein Ausnahmefall, sondern das Paradigma, das das spätere Zeitverständnis bedingte, selbst dasjenige von maßgeblichen Denkern wie Kant, Hegel oder Bergson.

Das ist aber nicht der einzige Grund, weswegen Aristoteles in *Sein und Zeit* zu einem so wichtigen Gesprächspartner erhoben wird. Wir können noch zwei andere nennen.

2. Heidegger ist überzeugt, daß die wissenschaftliche Philosophie durch Aristoteles an ihrem ersten wissenschaftlichen Höhepunkt angelangt ist und sich die phänomenologische Haltung angeeignet hat. Heidegger ist der Meinung, nach Aristoteles wäre die Philosophie dem unwissenschaftlichen und unphänomenologischen Geiste verfallen. »Aristoteles war der letzte der großen Philosophen, die Augen hatten zu sehen, und was noch entscheidender ist, die Energie und die Zähigkeit, die Untersuchung immer wieder auf die Phänomene und das Geschehene zurückzuzwingen und alle wilden und windigen Spekulationen, und seien sie noch so sehr nach dem Herzen des gemeinen Verstandes, von Grund aus zu mißachten« (GA 24, 329). Aristoteles wird als Phänomenologe betrachtet, dessen Gedanke auf die Sachen selbst gerichtet ist. Warum also diese Rückkehr zu Aristoteles? Weil Aristoteles ein Lehrmeister ist, dessen forschender Geist der heutigen Philosophie die *phänomenologische Haltung* und das *phänomenologische Sehen* beibringen kann. Die Rückkehr zu Aristoteles versteht Heidegger als Versuch der Wiederbelebung dieses ursprünglichen phänomenologischen Geistes, der die wissenschaftliche Philosophie Aristoteles' geprägt hat. Noch in Freiburg (1915–1923) und später in den Marburger Jahren (1923–1928) kann Heidegger seine Begeisterung über Aristoteles nicht verleugnen. Gadamer berichtet: »Wer in den Marburger Jahren Heidegger gehört hat, weiß mehr davon. Aristoteles wurde einem derart auf den Leib gerückt, daß man zeitweise jeden Abstand verlor und nicht einmal realisierte, daß Heidegger sich nicht selber mit Aristoteles identifizierte, sondern am Ende auf einen eigenen Gegenent-

² *Was ist das – die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen 1956, S. 12.

³ Vgl. SZ 26: »Die Aristotelische Abhandlung über die Zeit ist die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung ... wesentlich bestimmt.«

⁴ Vgl. GA 24, 434: »Das ist keine ontologische, sondern eine ontische Interpretation, wobei die Zeit selbst als ein Seiendes genommen wird.«

wurf zur Metaphysik zielte.«⁵ Oder, wie Gadamer in seinem Vorwort zum berühmten *Natorp-Bericht* sagt, daß Heidegger »die damals führenden Philosophen, Husserl und Natorp, in seinen Aristoteles-Studien davon überzeugen wollte, daß Aristoteles ein Phänomenologe war, der die Sachen selber im Blick hatte.«⁶ Der Bericht aus dem Jahre 1922, in dem Heidegger auf Wunsch Natorps seine Aristoteles-Interpretation vorgestellt hat, legt offen, daß er ein *magnus opus*, eine Aristoteles-Abhandlung vorhatte, die er aber in dieser vorgezeichneten Gestalt nie verfertigt und vorgestellt hat. Aus manchen Gesichtspunkten ist *Sein und Zeit* eine Synthese seiner Studien zu Aristoteles, so daß sich F. Volpi die Frage stellt, in welchem Maße *Sein und Zeit* eine begriffliche Übersetzung bzw. Aneignung der *Nikomachischen Ethik* ist.⁷

3. Die Stellung, die Aristoteles in der Heideggerschen Interpretation Platons hat, hängt aber auch von der hermeneutischen Maxime »vom Hellen ins Dunkle« (vgl. GA 19, 11) ab, die verlangt, die Interpretation soll von dem ausgehen, was dem Interpreten bekannter und vertrauter ist, und erst dann zu weniger Bekanntem übergehen. Die Aristotelische Philosophie als Höhepunkt der antiken Philosophie ist also der Aussichtsturm, von dem aus die antike Philosophie am besten verstanden werden kann; sie ist das *Milieu*, das der Gedanke sich schaffen muß, damit er *sehen* bzw. *verstehen* kann. Das ist der Zugang, den Heidegger sich in seiner Platon-Interpretation ausgewählt hat: »Es gibt kein wissenschaftliches Verständnis, d.h. historisches Zurückgehen zu Plato ohne Durchgehen durch Aristoteles« (GA 19, 189).

Aristoteles ist damit für Heidegger nicht nur als Verfasser einer ersten Abhandlung über die Zeit von Interesse, sondern auch als Phänomenologe und als wissenschaftlicher Philosoph, mit dem die antike wissenschaftliche Philosophie ihren Höhepunkt erreicht hat und dementsprechend als ein primärer Ausgangspunkt für ein besseres Verständnis der antiken Philosophie dienen kann.

Hermeneutik des Logos

Zu den wichtigsten Zielen seiner Untersuchungen rechnet Heidegger den Abbau bzw. die Destruktion der traditionellen Logik und Ontologie. Als er sich in den Jahren 1921–1922 einer vertieften Aristoteles-Forschung widmete, betonte er, daß seine »Untersuchungen einer Geschichte der Ontologie und Logik dienen.«⁸ Die Voraussetzung dieses Vorhabens ist klar: der Gegenstand des Abbaus ist die Metaphysik, deren Brennpunkt aber sind Logik und Ontologie. Es ist nur möglich, die Metaphysik zu überwinden, wenn man den Sinn und die Bedeutung der traditionellen Logik und Ontologie begreift. Die Entschlüsselung der Mechanismen der traditionellen Logik und Ontologie bedeutet andererseits die Entschlüsselung der Sprache der westlichen philosophischen Begrifflichkeit, nicht nur der antiken und mittelalterlichen scholastischen Philosophie, sondern z. B. auch der so eminenten und voneinander verschiedenen Denker wie Kant und Hegel.⁹

Der Versuch, den Logos der westlichen Philosophie zu verstehen, ist der Weg zu den ursprünglichen Motiven, aus denen die westliche philosophische Tradition erwachsen ist. Das bedeutet die Rückkehr zur griechischen Philosophie, präziser noch: zu Aristoteles. Die Absicht der Hermeneutik ist, die Ursprünge zu denken und die Voraussetzungen zu erklären. Von da aus ist es möglich, den Sinn der Phänomene zu verstehen. Die Rückkehr zum Griechentum und zu den Ursprüngen der griechischen Philosophie will dementsprechend ein Beitrag zur Hermeneutik der philosophischen Begrifflichkeit, d.h. zur Hermeneutik des philosophischen *Logos* des Westens, sein.

Man muß also das Logosproblem geschichtlich verstehen. Im Bereich der Philosophiegeschichte ist es Heidegger nicht ganz gelungen, sich von der Auffassung der Geschichte als eines evolutiven Vorgangs zu distanzieren. Wenn für Hegel die Geschichte die Geschichte des Geistes ist, der sich auf seinem Weg zum vollkommenen Bewußtwerden befindet, dann ist für Heidegger, im Gegenteil, die Begriffsgeschichte eine Verfallsgeschichte; sie wird als ein von Beginn an durch die Notwen-

⁵ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke III: Neuere Philosophie I*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987, S. 286.

⁶ H.-G. Gadamer, *Heideggers »theologische« Jugendschrift*, in: *Dilthey-Jahrbuch 6/1989*, Göttingen, S. 233.

⁷ Vgl. F. Volpi, *Being and Time: A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?*, in: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, hrsg. Th. Kisiel und J. van Buren, State University of New York Press, New York 1994, S. 195–213.

⁸ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, hrsg. von H.-U. Lessing, in *Dilthey-Jahrbuch 6/1989*, Göttingen, S. 247.

⁹ Vgl.: M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, hrsg. Biemel – Saner, Frankfurt am Main 1990, S. 27.

digkeit determiniertes Entfernen von den Ursprüngen aufgefaßt.¹⁰ Die Denkgeschichte zeigt sich immer mehr als *Verdecken* und *Vergessen* des Ursprünglichen.¹¹ Diese Auffassung zeigt, daß sich Heidegger noch immer in denselben Denkstrukturen bewegt, die die orphisch-platonische Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit als allmähliches Entfernen vom Ursprünglichen charakterisierten.

Obwohl die Grundfrage, die sich *Sein und Zeit* stellt, die Frage des Verhältnisses zwischen dem Sein und der Zeit ist, führt das Werk zu einer Reihe anderer philosophischer Grundfragen hin. Darunter ist die Logosfrage eine der wichtigsten. In seiner Marburger Zeit kehrte Heidegger zu dieser Grundfrage ständig zurück. Er hat sich nicht einfach mit der Verwendung schon bekannter und bewährter philosophischer Denkweisen zufriedengegeben, wie z. B. mit der formalen Logik oder der Dialektik, sondern interessierte sich für deren Ursprünglichkeit. Deswegen setzte er die schon bekannte und selbstverständliche Denkweise der hermeneutisch-phänomenologischen Interpretation aus, der er die Funktion der »vortheoretischen Urwissenschaft« (vgl. GA 56/57, 63–117) zuwies.

Der Logosbegriff geht aus der griechischen Denktradition hervor. Die spätere Philosophie übersetzte ihn unterschiedlich mit Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis (vgl. SZ 32). Der Logosbegriff wurde von verschiedenen Denkströmungen und Denkern anders verstanden, manchmal sogar auf widersprüchliche Weise. Die Absicht Heideggers ist aber, auf die Grunddimensionen des Logos aufmerksam zu machen, derer sich die bisherigen Interpretationen nicht genügend bewußt waren. Die Ergebnisse seiner Logos-Untersuchungen werden in *Sein und Zeit* zusammengefaßt: die originäre Bedeutung des *Logos* ist das *Offenbarmachen*. »Λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede 'die Rede' ist. Aristoteles hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ἀποφαίνεσθαι. Der Λόγος läßt etwas

sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist.« (SZ 32) Zu diesen Ergebnissen ist aber nicht nur Aristoteles, sondern auch sein Lehrmeister Platon gelangt. Die Rolle der Dialektik sieht Platon im *Offenbarmachen* und *Aufzeigen*. »Das Wesentliche bleibt das δηλοῦν, das Aufzeigen und Offenbarmachen der Sachen selbst« (GA 19, 286–287). Heidegger ist davon überzeugt, daß die griechische Philosophie sich zu ihrer höchsten und primären Aufgabe genommen hat, den *Logos* zu denken.¹² Gerade in dieser Grundentscheidung, die dem *Logos* eine zentrale Stelle im Denken zuweist, und in den Resultaten dieser Grundentscheidung, sieht Heidegger die Größe von Aristoteles und Platon.

Die hermeneutische Interpretation von *Logos* bedeutet aber auch einen neuen Zugang zur traditionellen *Onto-logik*, die auf der formellen Logik und der Dialektik begründet war. Die hermeneutischen Logosinterpretationen ermöglichen vor allem ein neues, vertieftes Verständnis der Logik, u. z. vom Gesichtspunkt ihrer Ursprünglichkeit, d.h. vom Gesichtspunkt des *Logos* aus. Erst dann ist auch ein besseres Verständnis der *Onto-logie* möglich. Nach Heidegger entwickelte sich die traditionelle *Ontologie* unter dem entscheidenden Einfluß des formalen und dialektischen *Logos*. Aus diesem Grunde wird sie als formale *Ontologie* gekennzeichnet.¹³ Doch die *Ontologie* darf nicht von diesem engen Gesichtspunkt des formalen oder dialektischen *Logos* aus behandelt werden. Schon die Griechen haben die *Ontologie* nicht einfach als eine logische Aufgliederung des *Seins* verstanden, sondern suchten nach einer ursprünglicheren Interpretation von *Sein*, die aber noch immer am *Logos* – als dem *Aufzeigen* verstanden – orientiert war. Der *Logos* bzw. »die *logie*«, sagt Heidegger, »ist ursprünglicher als die *Logik*« (GA 19, 438). Die formal-logische oder dialektische Behandlung vom *Seienden* ist also nicht der ursprüngliche Zugang zur Faktizität. Der ursprüngliche Zugang kommt im ursprünglichen *Logos* vor, die *Logik* ist aber nur ein möglicher Modus des *Logos*. Deswegen wird eine neue Logosinterpretation benötigt. Es ist unumgänglich, das Verstehen des *Logos* zu *wiederholen*, das ist aber auch der Weg, der zu den ursprünglichen Charakteristika der griechischen Aneignung von *Sein* hinweist.

¹⁰ Vgl. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke III: Neuere Philosophie I*, S. 300: »... konnte es nicht ausbleiben, daß auch sein Entwurf etwas von dem logischen Zwangscharakter erhielt, dem die Hegelsche Konstruktion der Weltgeschichte des Gedankens verfallen war. Zwar war es keine teleologische Konstruktion vom Ende her, wie bei Hegel, es war eine Konstruktion vom Anfang her, dem Anfang mit dem Seinsgeschick der Metaphysik. Aber 'Notwendigkeit' war auch darin, wenn auch nur im Sinne ἐξ ἀποθέσεως ἀναγκαῖον.«

¹¹ Vgl. GA 63, 76: »Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem *Abfall* stehen.«

¹² Vgl. GA 19, 252: »Die Aufklärung des λόγος war für die Griechen eine Grundaufgabe.«

¹³ Vgl. GA 19, 206: »Auch Aristoteles, obzwar er die Dialektik überwindet, bleibt doch bei seiner ganzen Fragestellung nach dem Sein am λόγος orientiert. Dieser Tatbestand ist der Ursprung dessen, was man heute als formale *Ontologie* bezeichnet ...«

Der primäre Ort der Wahrheit

Das Logosverständnis ist in einer inneren Verbindung mit dem Wahrheitsverständnis. Zur Einsicht, daß die Wahrheit nicht zum *ordo* der Sachen, sondern zum *ordo* des Gedankens gehört, ist schon Aristoteles gekommen.¹⁴ Der späteren philosophischen Tradition wirft Heidegger vor, daß sie den primären Ort der Wahrheit im Satz gesehen hat und damit das Denken von der Wahrheit in die Grenzen der Satzlogik gesperrt hat. Einer solchen Auffassung von Wahrheit stellt sich Heidegger entgegen. Er findet, seine Aufgabe sei, die Wahrheit von der Herrschaft des Satzes freizumachen. Seiner These nach hat Aristoteles die Wahrheit viel gründlicher verstanden als die spätere philosophische Tradition. Dafür findet Heidegger die Bestätigung im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik*, wo Aristoteles das Verhältnis zwischen dem Logos und der Wahrheit expliziert. In diesem Buch betont Aristoteles, daß der primäre Ort der Wahrheit weder der Satz noch das Wort ist, sondern die Seele. Nach Aristoteles ist die Seele »Wahrheit-sagend« (ἀληθεύει ἢ ψυχῇ). Die Seele hat zwei Erkenntnisfähigkeiten, die sich nie irren können: αἰσθησις und νοῦς. Für alle anderen Typen des erkennenden Vermögens (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία) ist es aber charakteristisch, daß sie durch den Logos bestimmt und begrenzt werden. Die Möglichkeit des Irrtums wird in einem solchen Wissen begründet, das von der synthetisch-analysierenden Logoswirkung bedingt wird.¹⁵

In diesem Zusammenhang betont Heidegger die Wichtigkeit des Aristotelischen phänomenologischen Verständnisses vom νοῦς: νοῦς ist das Vernehmen, d.h. die Intuition, die nicht an die synthetische Natur des Logos gebunden ist.¹⁶ Die Aristotelische Konzeption der Erkenntnistheorie, die im νοῦς die höchste Erkenntnisweise sieht, unterscheidet sich grundsätzlich von der Platonischen Dialektik, die wesentlich an den Logos gebunden ist.

Im Folgenden werden wir versuchen, die Hauptcharakteristika der Platonischen und Aristotelischen Erkenntnistheorie zu bezeichnen, ebenso wie auch die daraus stammenden Unterschiede, denen Heidegger eine große Bedeutung zuweist.

¹⁴ Vgl. *Metaphysika* V, 4, 1027 b 25-28.

¹⁵ Vgl. *De anima*, D 6, 430 b 1-2: »τὸ γὰρ ψευδὸς ἐν συνθέσει ἀεί.«

¹⁶ Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 255: »Im gleichen macht nur die phänomenologische Fassung des νοῦς den Strukturzusammenhang der Phänomene unter sich verständlich.« Ebd., S. 257: »Das νοῦς hat den Grundcharakter des Vernehmens. Der νοῦς ist das Vernehmen schlechthin ...«

Die Platonische Philosophie muß als Ablehnung der »negativen bzw. nihilistischen Ontologie«¹⁷ der Sophisten verstanden werden. Diese »vom Sein befreite Ontologie«¹⁸ faßte den Logos formal und pragmatisch als ein Mittel des Überzeugens, das im Dienste der Psychagogie war und kein Verhältnis zur Realität an und für sich hatte. Die Sophistik interessierte sich für die Form, und nicht für den Inhalt des Logos. Sie hat sogar zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie den Zweifel über die Existenz der Welt geäußert (vgl. Protagoras, Gorgias).

Im Gegensatz dazu sieht Platon – so wie schon sein Lehrmeister Sokrates – im Logos ein Denkmittel, das der Weg zur Wahrheit, zur Übereinstimmung mit dem Seienden ist. Die sicherste und die universellste Weise des Zugangs zu den Sachen selbst sind nach Platon die Begriffe (λόγοι). Er spricht von der notwendigen »Flucht in die Begriffe.«¹⁹ Denken heißt, den Weg durch die Begriffe zu gehen, um zum Wesen der Sachen zu gelangen.²⁰ Daraus folgt, daß in der Platonischen Philosophie die Wahrheit durch den Logos – begriffen als Dialektik – vermittelt wird. Wenn die Sophisten den Logos vornehmlich im Dienste der Psychagogie verwenden, wird der Logos in der Philosophie Platons zuallererst als Mittel des Offenlegens der Wahrheit des Seienden begriffen. In diesem Sinne unterscheidet Platon zwischen dem sophistischen und dem dialektischen Logos.

Diese Platonische Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Logostypen konfrontiert Heidegger mit der Aristotelischen Unterscheidung von drei erkenntnistheoretischen Zugängen zur Realität. Aristoteles unterscheidet unter sophistischem, dialektischem und philosophischem Zugang. Die sophistische Erkenntnislehre führt nur zu einem scheinbaren Wissen, dessen Absicht es ist, den Logos aus der Abhängigkeit von der Realität zu befreien, damit er vom pragmatischen Gesichtspunkt aus beherrschbar wird. Die wahrhafte Erkenntnis ist überhaupt nicht im Interesse der Sophistik. Im Gegenteil, erst die Dialektik führt zu einer wahrhaften Erkenntnis. Auf der Stufe der wahrhaften Erkenntnis führt Aristoteles eine Unterteilung in den dialektischen und den philosophischen Logos ein. So wie Platon hat auch Aristoteles die Dialektik gekannt; er war sich aber der Begrenztheit der dialektischen Erkenntnis bewußt.

¹⁷ Vgl. J.-P. Dumont, *Notions et notes*, in: *Écoles présocratiques*, Gallimard (Folio-essais), Paris 1991, S. 929.

¹⁸ Vgl. J.-P. Dumont, *Introduction*, in: S. LVII.

¹⁹ *Phaidon*, 99 E: »χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκεπτεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.«

²⁰ *Sophistes*, 253 B 8.

Es ist wahr, daß die Dialektik schon auf dem Wege zur unmittelbaren intellektuellen Wahrnehmung, zum Sehen der Wahrheit, ist, sie erreicht aber das Ziel nicht, weil sie in den Logosstrukturen verfangen bleibt. Die Dialektik ist nur die Vorbereitung auf das Sehen, d.h. auf das Erkennen. »Aristoteles sah die immanenten Grenzen der Dialektik, weil er radikaler philosophierte« (GA 19, 199).²¹ Weil er wußte, daß der Logos auf dem Weg zur Wahrheit eine Begrenzung und Einengung ist, strebte er danach, eine ursprünglichere, vom Logos befreite Dimension des Denkens zu entdecken. Diese Dimension entdeckte er im Begriff der Weisheit (σοφία), die am reinsten das unmittelbare, intellektuelle Wahrnehmen (νοεῖν) ausdrückt. Weil die Weisheit die höchste Erkenntnisweise ist, die der Philosophie eigen ist, folgt daraus, daß die Dialektik durch die Philosophie bzw. durch die Weisheit ersetzt werden sollte. Heidegger ist aber der Meinung, daß dieses Vorhaben Aristoteles nicht ganz gelungen ist. »Aristoteles strebt zwar ... in der Idee der σοφία über den λόγος hinaus zu einem νοεῖν, das frei ist vom λέγειν. Aber genauer besehen ist auch seine Bestimmung dessen, was letzte ἀρχή ist, was ἀδιαίρετον ist, nur in der Orientierung am λόγος gewonnen. [...] Der Grundcharakter des Seins wird aus dem Zusammenhang des λόγος selbst geschöpft« (GA 19, 224).²² Nach Aristoteles ist also die höchstmögliche Weise des Erkennens das direkte Berühren des Geistes mit seinem Gegenstand ohne die Vermittlung des Logos: »Das reine νοεῖν vollzieht sich als τιγεῖν« (GA 19, 179). Trotz dieser richtigen Grundintention bestimmt Aristoteles den Begriff vom »νοεῖν« oft mit Hilfe des Logosbegriffs im Sinne des Erkennens, das sich durch die Vermittlung des Logos verwirklicht (νοεῖν μετὰ λόγου).

Zum Ausgangspunkt seiner Interpretation der antiken Philosophie wählt Heidegger die Aristotelische dreifache Unterscheidung möglicher erkenntnistheoretischer Zugänge zur Realität: die Sophistik, die nur ein scheinbares Wissen darstellt (σοφία φαινομένη), die Dialektik, die das unmittelbare Erkennen erst vorbereitet (πειραστική) und die Philosophie, die das wahrhaftige Erkennen ist (γνωριστική).²³ Das wahrhaftige Wissen vollbringt sich erst im unmittelbaren intellektuellen Sehen, das in der Philosophie vorkommt.

²¹ Siehe auch GA 19, 529: »Aus dem, was sich bisher über Dialektik ergeben hat, ist eines klar: daß der λόγος die Zugangsart zum Seienden ist und daß der λόγος einzig die Möglichkeit umgrenzt, innerhalb deren etwas über das Seiende und sein Sein zu erfahren ist.«

²² Siehe noch S. 179–180.

²³ Vgl. Aristoteles, *Metaphysika* III, 2, 1004 b 25.

Dem Griechentum wirft also Heidegger die Einengung in die Logosstrukturen vor. Mit einem Wort: Logozentrismus. Die Absicht dieser Interpretation, die die Aristotelische dreifache Teilung der Erkenntnisweisen ausklammert, ist eine zweifache: 1) den Logozentrismus der griechischen Philosophie zu unterstreichen, und 2) die Aristotelische Auffassung vom Begriff (νοῦς) hervorzuheben, in der Heidegger eine phänomenologische Bedeutung des unmittelbaren, ganzheitlichen geistigen Denkens bzw. Einsehens entdeckt, das nicht durch die Strukturen des Logos begrenzt wird. In der Verbindung mit dem logozentrischen Denken der Griechen verweist Heidegger auf die damit verbundene spezifische Ontologie, die eine Ontologie der Vergegenwärtigung ist. Er sieht im Logos das beste Mittel der Vergegenwärtigung. »Dieser Einbruch des (λόγος), des Logischen in diesem streng griechischen Sinn, in diese Fragestellung nach dem ὄν ist dadurch motiviert, daß das ὄν, das Sein des Seienden selbst, primär als Anwesenheit interpretiert ist und der (λόγος) die Art ist, in der ich mir etwas, nämlich das, worüber ich spreche, primär vergegenwärtige« (GA 19, 225). Aristoteles definiert also das philosophische Erkennen bald mit Hilfe logozentrischer Bestimmungen, bald als reines, unmittelbares noetisches Erkennen (νοεῖν). Letzterem weist er die Fähigkeit zu, das dialektische, durch die Begriffe sich verwirklichende Denken (λόγος) zu überwinden.

In demselben Sinne interessiert sich Heidegger für Platon. Bei Platon entdeckt er zwar nicht dieselben phänomenologischen Schlüsselbegriffe, die er bei Aristoteles findet. Für Platon ist das Denken ein Weg durch die Begriffe. Trotzdem stößt Platon im *Sophistes* auf den existentialen Charakter des Denkens. Der Logos wird von der Existenzweise bzw. Lebensweise wesentlich bestimmt. Darin findet Heidegger einen wichtigen Beitrag zur phänomenologischen Existenzanalyse. Damit zeigt schon Platon, daß die Erkenntnis der Wahrheit eine gewisse Existenzweise voraussetzt; die höchste Erkenntnisweise setzt dementsprechend die unverfallene Existenzweise des Philosophen voraus. »Wenn wir den Dialog 'Sophistes' im Ganzen nehmen und von seinem Titel ausgehen, so ergibt sich bei näherem Zusehen eine bemerkenswerte Neuerung innerhalb der bisherigen Betrachtungen der griechischen Philosophie, sofern

für die Diskussion des Seins und des Seienden jetzt als Boden eine bestimmte Existenzart, die des Philosophen, angesetzt wird; denn der Dialog hat nichts anderes zum Ziel, als diesen Boden konkreter Daseinsart zu explizieren ...» (GA 19, 204). Diese Idee findet ein Echo bei Aristoteles, der behauptet, daß der Sophist sich vom Dialektiker oder vom Philosophen nicht nur durch die Methode seiner Arbeit unterscheidet, sondern aufgrund seiner Lebenswahl.²⁴ Der primäre Ort der Wahrheit ist nicht der Logos, sondern das Dasein bzw. die Seele. Durch ihre Lebens- bzw. Seins-weise wird dann die Wahrheitserkenntnis bestimmt. Heidegger betont immer wieder, daß die Wahrheit nicht einen objektiven, sondern einen existentialen Charakter hat. »Wahrheit ist ihrem Wesen nach nie vorhanden wie ein Ding, sondern existiert« (vgl. GA 24, 310). Oder in seinem Sophistes-Kommentar: »[A]ληθεύειν meint: *aufdeckendsein*, die Welt aus der Verslossenheit und Verdecktheit herausnehmen. Und das ist eine Seinsweise des menschlichen Daseins. Diese zeigt sich zunächst im Sprechen, im Miteinanderreden, im λέ-γειν« (GA 19, 17). Die Funktion und die Reichweite eines konkreten Logos hängen also von einer Seinsweise des Daseins ab.

Der intentionale und der synthetische Charakter des Logos

Heidegger betont nicht nur die Platonische Ablehnung des sophistischen Logos, sondern auch seine Distanzierung gegenüber Parmenides, die Platon selbst als einen Vätermord bezeichnet.²⁵ In Wirklichkeit wäre es zutreffender, von einer Modifikation der eleatischen Ontologie als von einem Vätermord zu sprechen.

Parmenides gilt als der Begründer der Ontologie. Das Problem entsteht nun damit, daß der Parmenidische Seinsbegriff nicht ermöglicht, die Realität in seiner Faktizität zu denken. Seine Ontologie sowie die Ontologie der ganzen eleatischen Schule ist die Ontologie des unwandelbaren und homogenen Einen, die die Mannigfaltigkeit des Seienden leugnet und ausschließt. Das Platonische Denken konnte aber an dieser Tatsache nicht vorbeigehen. Es stellt Fragen, die in eine andere Richtung gehen: »Beim Zeus, wollen wir wirklich so leicht uns

überreden lassen, das vollkommen Seiende entbehre der Bewegung, des Lebens, der Seele und Vernunft, es lebe und denke nicht, sondern sei ein Ehrwürdiges, Heiliges, der Vernunft Ermangelndes, unbeweglich Feststehendes?«²⁶ Seine Antwort ist: Nein! Er kann sich nicht mit einem Denken zufrieden geben, das unfähig ist, die Faktizität als veränderliche und lebendige zu denken. Aus diesem Grund findet er es notwendig, die Revision der eleatischen Grundbegriffe durchzuführen. Unter diesen ist der Wichtigste der Begriff des Nicht-Seienden. Dabei stellt sich aber auch das Problem des tautologischen Logos, das im Kern der Parmenidischen Ontologie liegt und verhindert, die Faktizität zu denken. Die Platonische Auseinandersetzung mit Parmenides ist daher wichtig, weil sie zu einer Seins-sinn-Modifikation führt (vgl. GA 19, 415–435). Das bedeutet die Destruktion der eleatischen Tradition, die die Freigabe eines neuen Denkhorizontes zur Folge hat, nämlich der Dialektik, die den tautologischen Logos von Parmenides ersetzt.

In der Auseinandersetzung mit der Sophistik hat sich Platon auf die Parmenidische Ontologie gestützt, da sie ja die Identität von Sein und Denken voraussetzt. Diese Korrelation zwischen dem Denken und dem Sein ist von fundamentaler Bedeutung für die traditionelle Wahrheitsdefinition, die die Wahrheit als Übereinstimmung zwischen den beiden bestimmt. Mit anderen Worten: Parmenides weist dem Denken eine Grundgerichtetheit auf das Sein zu. Trotz dieser Einsicht in das Gebiet des Seins, die das Fundament aller Ontologie ist, bleibt die Parmenidische Ontologie blind für die Faktizität. Unter den wichtigsten Nachteilen dieser Ontologie ist gerade die Unfähigkeit, das Faktum der Abweichung von der Wahrheit (Irrtum, Lüge) zu erklären.

Die Frage, die sich Platon stellt und die ihn zur Seinssinn-Modifikation weiterbringt, ist die Frage, wie der Irrtum möglich ist. Νοῦς – die reine intellektuelle Einsicht – und αἴσθησις – die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung – können nach Aristoteles nie irrig sein. Aus welchem Grunde ist also der Irrtum möglich?

Die Abweichung von der Wahrheit ist nur möglich, wenn die Erkenntnis nicht das Resultat einer unmittelbaren – intellektu-

²⁴ Vgl. *Metaphysika*, III, 2, 1004 b 24.

²⁵ Vgl. *Sophistes*, 241 D 2.

²⁶ *Sophistes*, 248 E – 249 A (dt.: *Platon's sämtliche Werke*, übersetzt von H. Müller, Brockhaus, Leipzig 1852).

ellen oder sinnlichen – Wahrnehmung ist. In diesem Sinne sind zwei Grundcharakteristika der Faktizität in die Betrachtung einzubeziehen: der synthetische Charakter des Denkens und die synthetische Struktur der Realität.

Die diskursive Natur der Sprache und des Denkens ist nur verstehbar und sinnvoll, wenn ihre Grundstruktur in der synthetisch-analysierenden Tätigkeit gründet, die sie offen für neue Erkenntnisse und für die Bildung neuer Beziehungen zwischen den verschiedenen Begriffen macht. Für den Logos ist daher die Funktion des Verbindens etwas Fundamentales. Wie wir gesehen haben, nimmt er die Idee Parmenides' von der Korrelation von Denken und Sein auf und weist dem Logos im Gegensatz zur sophistischen Konzeption Intentionalität zu. Der Logos ist also Gerichtetheit des Denkens auf das Erfassen des Seins.²⁷ Platon gibt aber dieser Idee einen neuen Sinn und eine neue Tragweite. Die Seele richtet sich nicht unmittelbar durch eine Einsicht auf das Sein, sondern sie kommt zum Erkennen des Seienden vermittelt durch den Logos, d.h. durch zahlreiche Vermittlungen, Synthesen und Analysen, die dem Logos eigen sind. Die Wahrheit wird nach Platon durch das synthetisch-analytische Wirken des Logos vermittelt.

In ähnlicher Weise versteht Platon die Domäne der Realität: es gibt keine Sache, die ohne Verhältnis zu einer anderen wäre. Die Realität ist demgemäß keine homogene, die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ausschließende Monade, sondern sie gründet vielmehr auf einer Grundstruktur, die Platon als Gemeinschaft (κοινωνία) definiert, Heidegger aber als Beisammen übersetzt. »Was besagt dann Sein? Mögliches Beisammen: Beisammen – Mitbewesend« (GA 22, 128). Das Grundvermögen des Seins ist nicht ausschließendes, sondern synthetisch-analysierendes Vermögen, das sich faktisch als Verschiedenartigkeit und Artikulation ausdrückt. Das ist nach *Sophistes* die Grundbestimmung der Faktizität.

Das sind zwei Bedingungen, mit denen Platon den Irrtum zu erklären versucht: die Gemeinschaftsstruktur der Faktizität, die dann auch die verbindende Wirkung des Logos ermöglicht. Damit aber Platon zu einem solchen Schluß kommt, muß er

Abstand nehmen von der Parmenidischen Ontologie. Er nimmt übrigens die Parmenidische Idee des Einen an, er verschiebt aber das Eine ins Gebiet der Transzendenz und weist ihm im Verhältnis zur Realität eine transzendente Funktion zu. Das Sein als Eines ist transzendental, nicht faktisch; ontologisch, nicht ontisch. Im Gegensatz zu Parmenides wird die Realität bei Platon durch die Mannigfaltigkeit, die Verschiedenheit und die Aufgliederung gekennzeichnet. Hier bekommt auch die Dialektik ihre Funktion: sie vermittelt zwischen dem Einen und der Mannigfaltigkeit, zwischen dem Selben und dem Anderen, zwischen der Ruhe und der Bewegung. »Die richtige Unterscheidung der Begriffe vorzunehmen und weder ein und demselben Begriff verschiedene Bedeutungen noch verschiedenen Begriffen dieselbe Bedeutung beizumessen, werden wir das nicht für die Aufgabe der dialektischen Wissenschaft erklären? ... Also, wer dies zu tun imstande ist, der nimmt wahr, daß ein Begriff über viele, die unter sich im Gegensatz stehen, sich erstreckt und daß viele voneinander verschiedene Begriffe durch einen Begriff von außen umschlossen werden; ferner, daß ein Begriff mit allen anderen Begriffen in Zusammenhang steht; und endlich, daß viele in völligem Gegensatz zueinander stehen. Das heißt, begriffsmäßig zu unterscheiden wissen, inwiefern in jedem einzelnen Fall eine Verbindung stattfinden kann und inwiefern nicht.«²⁸

Platon geht aber noch weiter. Indem er versucht, den verbindenden Charakter des Logos und die gemeinschaftliche Eigenschaft der Realität zu verstehen, stößt er auf das Urphänomen aller möglichen Gemeinschaft und Verbindens: *etwas-als-etwas*. Die Möglichkeit der Synthese und der Analyse wird wesentlich von diesem Urphänomen bedingt: im Rang der Realität dadurch, daß *etwas als etwas erscheint* bzw. *nicht erscheint*; im Rang des Logos damit, daß *etwas als etwas behauptet* oder *verneint* wird.

Mit diesem Urphänomen *etwas-als-etwas*, von dem Platon spricht, erklärt Heidegger die Möglichkeit der Intentionalität: »Nur weil die Funktion des λόγος als ἀπόφανσις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben. Synthesis sagt hier nicht Verbin-

²⁷ Vgl. *Sophistes*, 248 E 2: »ἡ ψυχὴ γινώσκει, οὐσία γινώσκειται.«

²⁸ *Sophistes*, 253 D.

den und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen, bezüglich welcher Verbindungen dann das 'Problem' entstehen soll, wie sie als Inneres mit dem Physischen draußen übereinstimmen. Das *syn* hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt: etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen« (SZ 33). Damit wird das psychologistische Verständnis des Erkennens als Verbinden verschiedener Vorstellungen abgelehnt. Heidegger erfaßt das Erkennen auch nicht schlechthin realistisch als Übereinstimmung des Denkens und der Sache. Er bestimmt das Erkennen phänomenologisch als Sehenlassen. Der Logos hat keine besondere Funktion; seine Rolle besteht aus einem rein passiven Sehenlassen. Er ermöglicht, daß ein Phänomen sich als etwas zeigt. Die Initiative des Zeigens kommt vom Phänomen selbst; etwas *zeigt* sich als etwas. Heidegger versteht dieses Urphänomen, auf das Platon im *Sophistes* stößt, auch als phänomenologisches Urphänomen. Die Zusammensetzbarkeit, das *syn*, ermöglicht die Intentionalität, diese aber ermöglicht das Erscheinen, das Sich-sehen-lassen *als* etwas. Im phänomenologischen Sinne ist das Erkennen nicht ein psychisches Verbinden, sondern das ursprüngliche Offenbaren bzw. Zeigen (δηλοῦν). Auch im Grunde dieses phänomenologischen Urphänomens gibt es die sogenannte Als-Struktur; das bedeutet, daß sich *etwas immer als etwas zeigt* bzw. *offenbart*. Kein 'etwas' ist außerhalb dieser Als-Struktur gegeben.

Etwas-als-etwas bzw. *die Als-Struktur* ist die Grundstruktur der Realität und zugleich die Grundstruktur des Verstehens. Das *Als*, ὡς, hat in der existentialen Analytik Heideggers eine grundlegende Funktion. Das Phänomen der Synthesis oder der Analysis, auf dem das Verstehen gründet, wird nur verstehbar aufgrund der fundamentalen Seinsmöglichkeit, die *etwas als etwas* ist. Aber das Verstehen wird zusätzlich durch die existentielle Haltung bestimmt. Die existentielle Haltung bedingt wesentlich den hermeneutischen Horizont, in dem sich *etwas als etwas* zeigt. Sie bestimmt also das Wie des *Etwas-als-etwas-Zeigens*. Dadurch ist die Haltung des Daseins der ursprünglichste Horizont alles Erscheinens bzw. Zeigens, der im Grunde vorprädikativ und vortheoretisch ist. Heidegger bezeichnet das so bedingte *Als* als *existential-hermeneutisches Als*²⁹ und

²⁹ SZ, 158: »Das ursprüngliche 'Als' der umsichtig verstandenen Auslegung (ἡμηνεῖα) nennen wir das existenzial-hermeneutische 'Als' im Unterschied vom apophantischen 'Als' der Aussage.«

die Haltung des Daseins als existential-hermeneutische Haltung. »Die Struktur des 'Als' ist demnach die hermeneutische Grundstruktur des Seins, das wir Dasein nennen (menschliches Leben)« (GA 21, 156).

In seiner Marburger Vorlesung über den *Sophistes* (Wintersemester 1924/25) widmet sich Heidegger der Auffassung vom Logos, die Platon auf den letzten Seiten seines Dialoges (261c–263d) entwickelt. Nach Platon ist die wichtigste Funktion des Logos seine synthetisch-analysierende Funktion. Dementsprechend ist der Logos das Ergebnis mehrerer Synthesen, die Heidegger als onomatische, intentionale, logische und delotische bezeichnet (vgl. GA 19, 606).

1. Die *onomatische Synthese* bestimmt die Syntax des Satzes; sie ermöglicht die Verbindung zwischen dem Substantiv und dem Verb, worauf die Satzbildung gründet. Diese Synthese ermöglicht, daß *etwas als Substantiv oder Verb* vorkommt.

2. Die *intentionale Synthese* hat eine semantische Funktion. Aufgrund dieser Synthese erscheint *etwas als Bedeutendes*. Die semantische Funktion verleiht jedem Logos eine Bedeutung. Jeder Logos bezieht sich auf etwas; er ist λόγος τινός. Der Grund der Intentionalität ist nach Heidegger das Dasein, dessen Grundkategorie das In-der-Welt-sein ist. Dadurch wird die Intentionalität, die der Ursprung des 'es gibt' ist, ermöglicht. Heidegger definiert sie mit den folgenden Worten: »Das 'ein Gegenständliches als ein unverhülltes Geben' ist ihr Sinn.«³⁰

3. Die *logische Synthese* bestimmt die Satzbildung in Übereinstimmung mit den logisch-formalen Regeln des Denkens. Diese Synthese ermöglicht, daß *etwas als Logisches* erscheint.

4. Das ursprünglichste Element des Logos ist die *delotische Synthese*, die das Erscheinen erst ermöglicht. Ihr weist Heidegger einen zweifachen Wesenszug zu: sie ist existential und hermeneutisch. Hermeneutisch, weil sie ermöglicht, daß *etwas als etwas sich zeigt*, und existential, weil sie bestimmt, daß es *das Sich-Zeigende als Sinntragendes* ist. Der Logos ist also nicht eine neutrale Vermittlung der Bedeutung, die aus der intentio-

³⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 257.

nal-semanticen Synthese herkommt, sondern auch eine Suche nach dem Sinn, den der Interpret von seinem Horizont her auslegt. Das Zeigende zeigt sich innerhalb eines Horizontes. Jeder Logos ist deswegen eine Interpretation, die sinngerichtet ist. »Jeder λόγος ist auf dem Grunde dieser Verfassung immer und notwendig in einem *Wie*; er ist *so oder so* aufdeckend: aufdeckend oder verstellend, d.h. jeder λόγος ist λόγος« (GA 19, 603).

Jeder Logos ist demnach ein Geflecht verschiedener Typen der Synthese. Erst in der Abhängigkeit von den Typen der Synthese kann die Funktion und die Art eines konkreten Logos festgelegt werden. Ebenso konnte Platon erst nach einer eingehenden Analyse der Synthesen die Art und die Funktion des sophistischen Logos definieren und ihn vom dialektischen Logos abgrenzen.

Platonismus der Barbaren

Nach Heidegger sind Platon und Aristoteles die zwei letzten wissenschaftlichen Philosophen. Ihnen folgen der Hellenismus und das Christentum, mit denen in die Philosophie die Spiritualität eindringt, die den Verfall der wissenschaftlichen Philosophie verursacht. Heidegger bezeichnet derartige philosophische Strömungen mit den Worten von Jaspers als 'prophetische Philosophie', die nicht im Dienste wissenschaftlichen Verstehens ist, sondern weltanschaulicher Bedürfnisse. Das Wesentliche an ihr ist der Verlust echten Fragens und der Idee wissenschaftlicher Forschung. Der erste wissenschaftliche Philosoph nach Platon und Aristoteles ist erst Kant: »Kant, der erste und letzte wissenschaftliche Philosoph größten Stils seit Plato und Aristoteles« (GA 24, 467–468).

Die Philosophie kehrte immer wieder zum Werk Platons zurück und versuchte, neue Interpretationen anzubieten. Es ist interessant, daß Heidegger der neuplatonischen Interpretation sehr wenig Platz zueignet. Häufig klammert er die neukantische Interpretation Platons aus, die er auch *Platonismus der Barbaren* nennt (vgl. GA 63, 42–43). Damit bezeichnet er all diejeni-

gen Interpreten Platons, denen »der eigentliche Wurzelboden Platons fehlt« (GA 63, 42–43).

Die neukantische Interpretation sieht in der Erkenntnistheorie Platons »ein verkleinertes Bild der *Kritik der reinen Vernunft*.«³¹ Der Neukantianismus ist in diesem Sinne überzeugt: »Philosophie ist Platonismus.«³² Unter dem Einfluß von Fichte, der zum Neukantianismus über Lotze gekommen ist, verstehen die Neukantianer die Platonische Ideenlehre als allgemeingültige Gesetze des Bewußtseins, von denen man nicht sagen kann, daß sie sind, sondern daß sie gelten. Der Inhalt des Erkennens stammt nicht aus den Sachen selbst, sondern aus den objektivierenden Gesetzen des Bewußtseins, die allgemeingültig sind.³³ Sie erklären die Platonische ἀρχή ἀνυπόθετος idealistisch für das logische Prinzip der Erkenntnistheorie. Daraus folgt auch eine bestimmte Auffassung der Philosophie. Die Philosophie ist ein in sich selbst vollständiges und abgeschlossenes System, das in der Ordnung, in den überzeitlichen und allgemeingültigen Werten begründet ist. Diese Ausrichtung der Philosophie auf das Bewußtsein anstatt auf die Sachen selbst kennzeichnet Heidegger als Verflachung der philosophischen Fragestellung.

Für die Neukantianer bedeutet der Logos nicht das Sehenlassen vom Seienden, sondern eine Rückkehr zu den logischen Gesetzen und Prinzipien des Denkens, in denen die Erkenntnistheorie begründet ist. Nach Heidegger bedeutet das das Verschließen vor der Faktizität, die schon Platon im *Sophistes* zum Gegenstand seiner Forschung wählte: es ist die Abkehr vom Sein zum Bewußtsein, von der Faktizität zu den logischen Prinzipien, vom Einzelnen zum Allgemeingültigen, von der Bewegung zur Beruhigung. Es ist auch eine Flucht vor der *Unheimlichkeit*, die die Echtheit der existentialen Haltung des Daseins charakterisiert, zur Beruhigung, die eine entfremdete und verfallene Seinsweise ausdrückt. Es ist also eine Abkehr von der echten, wahrhaften Existenzweise zur Entfremdung und zum Verfallen. Diese Interpretation von Platon klammert die orphisch-dualistischen Elemente des Platonismus aus, d.h. die Idee der Flucht ins Jenseits. Die neukantische Interpretation hat aber auch sonst einen gemeinsamen Wesenszug mit der orphisch-

³¹ N. Hartmann, *Kleinere Schriften* II, De Gruyter, Berlin 1957, S. 49.

³² H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, Berlin 1912, S. 245.

³³ Vgl. N. Hartmann, S. 65.

dualistischen Denkorientierung: die Flucht vor der Unheimlichkeit der Faktizität in die Beruhigung. Für Heidegger ist die Beruhigung das Synonym für »die Tendenz des faktischen Lebens zum Sich-leicht-Machen«, ³⁴ die in einem metaphysischen Dualismus wurzelt und mit der Weltflucht zusammenfällt. Diese weltflüchtige Tendenz zur Beruhigung stützt sich teilweise auch auf die Dialektik, die nicht auf dem reinen Sehenlassen, sondern auf einem Sehen-Wollen gründet. ³⁵ Die 'Barbarei' liegt darin, daß das 'Lassen' durch das Wollen, die Wissenschaftlichkeit durch den Dualismus und die Metaphysik ersetzt sind. Es ist interessant, daß Heidegger in dieser Periode vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit* fast nie die orphisch-dualistischen Elemente, die die Dialoge Platons kennzeichnen, zum Thema seiner Auslegung macht.

Abschließendes

Einer solchen 'voluntaristischen' Auslegung stellt sich Heidegger mit dem Versuch einer phänomenologisch-hermeneutischen Auslegung entgegen, deren Absicht es ist, *hervorzuheben*, daß das Denken Platons nicht ausschließlich metaphysisch, d.h. dualistisch ist, sondern daß sich in ihm auch schon phänomenologische Ansätze aufzufinden sind. Wir wollten in unseren Ausführungen einige von ihnen aufzeigen.

Der *Sophistes* ist nach Heidegger derjenige unter den Dialogen Platons, in dem unermüdliche wissenschaftliche, aber auch subversiv-destruktive Fragestellung und Orientierung zum Ausdruck kommen. Darin liegt der Grund, daß Heidegger im Wintersemester 1924/25 den *Sophistes* als Thema seiner Vorlesung wählte und *Sein und Zeit* mit einem Zitat aus dem *Sophistes* einleitete. Er betonte immer wieder, daß zur Wissenschaftlichkeit und damit auch zum Philosophieren die Freiheit des Fragestellens gehört: »Was meint ihr eigentlich? τί ποτε βούλεσθε

³⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 238: »... die Tendenz des faktischen Lebens zum Sich-leicht-Machen. In diesem an sich selbst schwer Tragen ist das Leben dem Grundsinn seines Seins nach ... schwierig. ... Philosophische Forschung kann nur, wenn sie nicht von Grund aus ihren Gegenstand verfehlen will, an diese Pflicht gehalten sein. Alles Leichtmachen, alles verführerische Sichanbieten an Bedürfnisse, alle metaphysischen Beruhigungen in den meist nur angelesenen Nöten, das leistet in seiner Grundabsicht schon Verzicht darauf, den Gegenstand der Philosophie je in den Blick und den Griff zu bekommen und gar zu behalten.« Vgl. auch S. 245: »Aller Weltflucht ist es eigen, nicht das Leben in seinem existenziellen Charakter zu intendieren, das heißt in seiner wurzelhaften Fragwürdigkeit zu ergreifen, sondern es in eine neue beruhigende Welt hineinzubilden.«

³⁵ Vgl. GA 19, 200: »Die Dialektik ... immer schon ein Sehenwollen.«

σημαίνειν, lautet die bekannte Frage aus dem *Sophistes*. ³⁶ Diese Liebe zu den Fragen findet er bei Platon und Aristoteles sowie auch bei den Vorsokratikern. Solch strittiges, unruhiges Nachfragen allein konnte eine echte philosophische Forschung eröffnen, die Platon als γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας bezeichnet. Dank der subversiven Kraft des Fragens ist es Platon gelungen, das Selbstverständliche seiner Zeit in Frage zu stellen und zu entlarven. Das war sein und Sokrates' Vorhaben. Er hat die Ohnmacht des in seiner Zeit selbstverständlichen sophistischen Logos bezüglich der Wahrheitsfrage entlarvt; desgleichen hat er die damals selbstverständliche Ontologie Parmenides' aufgelockert. Aufgrund dieses fragenden, destruktiven Zugangs hat er sich Möglichkeiten für einen neuen, geeigneteren Typ der Ontologie eröffnet. Diese Ontologie war einer Hermeneutik der Faktizität näher, denn sie hat ja das Sein als gemeinschaftsstützendes Vermögen erfaßt, das im Stande ist, die Verschiedenartigkeit, Mannigfaltigkeit und vor allem die Bewegung der Faktizität zu erklären. Heidegger meint, Platon habe im *Sophistes* den Schlüssel zur Erklärung der Faktizität entdeckt: δύναμις (Vermögen), die zur Vollkommenheit strebende Kraft, die dem Sein aufgrund der Unvollkommenheit seiner Natur eigen ist. Das erklärt den beweglichen und verschiedenartigen Charakter der Faktizität. Die Faktizität ist keine homogene Realität, sondern das *Vermögen endlosen 'Beisammens'* (δύναμις κοινωνίας), d.h. *Verbindens* und *Trennens*, die dem Streben des Unvollkommenen nach der Vollkommenheit entspringen. Weiters ist hervorzuheben, daß diese zur Vollkommenheit strebende Bewegung in der Grundstruktur der Realität begründet ist, *etwas als etwas* zu sein. Die Vervollkommnung ist nur möglich, wenn die Realität sich *als etwas Vollkommeneres* verwirklichen kann. Deswegen betont Heidegger das »Problem der Faktizität, κίνησις-Problem« (GA 61, 117).

Abschließend zwingt sich uns die Frage auf: Ist es Heidegger gelungen, Platon zu überwinden? Aus dem Bericht Gadamer wissen wir, daß Heidegger den Wunsch hegte, »ein neuer Luther zu sein« ³⁷ – Luther wegen seiner subversiven Wirkung! Ohne Zweifel müssen wir sagen, daß es das Projekt Heideggers war, das Griechentum in der Philosophie und damit auch Platon zu überwinden, doch sind wir in Versuchung, in *Sein und*

³⁶ *Sophistes*, 244 A.

³⁷ Vgl. Ch. B. Guignon, »Introduction«, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, S. 41.

Zeit auch Sympathie für die subversive Art und wissenschaftliche Neigung Platons zu sehen, wenn nicht schon einen verhüllten Anspruch Heideggers, ein neuer Platon zu werden oder den Platonismus in einer neuen Gestalt zu wiederholen. Jedenfalls ist Heideggers Beziehung zu Platon nicht unzweideutig.

Von dieser Sympathie für Platon zeugt auch die ständige Rückwendung Heideggers zu dem berühmten Topos, der von der Transzendenz des Guten spricht: ἐπέκειναι τῆς οὐσίας. In *Sein und Zeit* findet sich die fast wörtliche Wiederholung der berühmten Stelle aus Platons *Staat* (509 B): »Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht 'geringer' als das, was ihm entspringt, sondern *er überragt es vorgängig an Mächtigkeit* (Herv. d. Verf.), und alles 'Entspringen' im ontologischen Felde ist Degeneration« (SZ 334).³⁸ Es stimmt, daß Heidegger die Transzendenz nicht mehr mit dem Guten bzw. Einen identifiziert, sondern daß seiner Auffassung nach die ursprüngliche Transzendenz die Zeitlichkeit ist. Bei ihm wird das Gute bzw. das Eine durch die Zeitlichkeit ersetzt. Für Platon ist der Seins- und Wissensursprung das einende Gute, für Heidegger die zerstreute, ekstatische Zeitlichkeit. Aufgrund ihrer erklärt Heidegger eminent existentielle Fragen wie Endlichkeit, Tod, Gewissen, usw. Doch das Denkmuster Heideggers bleibt platonisch und hierarchisch, es wechselt nur der Inhalt. Der einzige Unterschied liegt darin, daß bei Heidegger der ontologische Ursprung nicht mehr das einende (neu)platonische Gute, sondern die 'kairotische', ekstatische, die Faktizität besser erklärende Zeitlichkeit *καίρως* ist, im Vergleich stellt die physikalische Zeit *χρόνος* die Degeneration dar.

³⁸ Vgl. auch GA 24, 438.

Franci Zore PLATONISCHE APORIE DES SEIENDEN ALS AUS- GANGSPUNKT VON HEIDEGGERS *SEIN UND ZEIT*

Heidegger setzt sich in *Sein und Zeit* das Ziel, »die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen« (SZ 1).¹ Da uns aber heute das Unverständnis des Seins nicht einmal das Gefühl der Wegelosigkeit und Frag-würdig-keit gibt – man hat sogar vergessen, daß das Sein in Vergessenheit geraten ist –, muß man überhaupt »allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage ... wecken« (SZ 1). Es geht also darum, »daß nicht nur die Antwort fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist« (SZ 4). Was uns fehlt, ist der Horizont des Seinsverständnisses (SZ 5).

Heidegger stellt seinem Werk *Sein und Zeit* als Motto – wo er ausdrücklich fordert, die Frage nach dem Sinn des Seins erneut zu stellen und den Sinn dieser Frage zu verstehen, und wo er die Zeit als möglichen Horizont jeder Art von Verständnis des Seins darstellt – ein Zitat aus Platons *Sophistes* (244 A 7–8) voran: »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck 'seiend' gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen« (SZ 1). »In Verlegenheit gekommen« ist eine Übersetzung für das griechische ἡπορήκαμεν, was »in Aporie geraten« bedeutet.

Auch in seinem Werk *Kant und das Problem der Metaphysik*, betont Heidegger Platons und sogar Aristoteles' Empfänglichkeit für die Aporie, indem er sagt, daß wir den Ursprung der westlichen Metaphysik nicht in der Kontinuität zum angeblichen philosophischen System Aristoteles' suchen können (obwohl sie sich darauf beruft), sondern eher in ihrem *Unverständnis* der offenen Fragen der Philosophie bei Platon und Aristoteles (vgl. GA 3, 8). Es ist klar, daß die platonische und die aristotelische Fragestellung »der Sache selbst« entspringen, denn das Sein selbst ist aporetisch, gedacht als und aus ἀλήθεια in ihrem ursprünglichen Sinn.

¹ Über die erneute Stellung der Frage des Seins spricht er schon in den Vorlesungen, die *Sein und Zeit* vorgingen; vgl. z. B. die *Einleitung* in die *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Frankfurt am Main 1988, S. 1–2.

Die Frage, die wir uns hier stellen, lautet: Was für ein Zusammenhang besteht zwischen der platonischen Aporie des Seienden und Heideggers Forderung in *Sein und Zeit*, und wo ist der strittige Punkt von Platons ontologischer Gigantomachie (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας) zu finden? Mit anderen Worten: Auf welche Art geht es im Rahmen der griechischen und besonders der platonischen Aporetik um die Frage von »Sein und Zeit« – natürlich bei aller Behutsamkeit und bei allem Wissen um Unterschiede und Gefahren von Anachronismen, die eine so gestellte Frage in sich trägt.

Die Aporie und das Sein

Heidegger setzt sich zuerst mit der Selbstverständlichkeit der Bedeutung des Seins auseinander, das heißt mit geltenden Meinungen und Vorurteilen, die über diese Frage herrschen: Das Sein ist der allgemeinste Begriff – das heißt aber nicht, daß er auch der klarste ist, sondern der dunkelste; das Sein kann nicht definiert werden – was aber keine Abkehr von der Frage nach dem Sinn des Seins darstellt, sondern höchstens eine Anregung, sie zu stellen; das Sein ist ein selbstverständlicher Begriff – doch der Sinn eines so verstandenen Seins ist in der Finsternis verborgen.²

Allgemeinheit und Selbstverständlichkeit bedeuten also nicht das Herausnehmen aus der Aporie, so wie auch die Unfähigkeit zu definieren – also die prinzipielle Aporetik – nicht den Verzicht auf das Fragestellen bedeutet.

Durch das wiederholte Stellen der Frage nach dem Sein auf der Ebene der Aporie muß man sich aber dessen bewußt sein, daß »das Sein des Seienden [...] nicht selbst ein Seiendes [ist]«, (SZ 6) deswegen fordert es eine andere Art des »Entdeckens« als das Seiende. Dann thematisiert Heidegger das Dasein, zu dessen Wesen das Verständnis des Seins noch vor-ontologisch gehört, und zwar aus der Temporalität des Seins in der Welt, das heißt in dem Seienden, aus dem das Dasein das Sein versteht (SZ 8–19). »Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält« (SZ 52–53) (nämlich auf

eine Art des Verstehens), was noch nicht bedeutet, daß es im voraus den Sinn des Seins versteht.

Die Aporie selbst (ἀπορία) bedeutet eine grundlegende Weglosigkeit, eine Undurchgänglichkeit, und man könnte sagen, daß sie auf eine bestimmte Weise auch den Gegensatz zur Methode (μέθοδος), Gehweise, bedeutet. So kann sie auch den Zustand bedeuten, der im Gegensatz zur Selbstverständlichkeit steht, also den Zustand, wo wir uns des Problems und seines Gewichts bewußt sind und das Problem uns belastet. Deswegen ist es nicht ungewöhnlich, daß das griechische Wort ἀπορία im Altkirchenslawischen auch als брига, »Sorge«, übersetzt wurde.³

Ein spezifisches Problem, worauf wir an dieser Stelle nicht eingehen können, ist die Frage des Zusammenhangs zwischen der faktischen Aporetik des Daseins und dem Sinn des Ausdrucks »Sorge« in Heideggers *Sein und Zeit*. Klar ist aber, daß die Aporetik die grundlegende Eigenschaft der »Lebenswelt« ist, die ihre Erfahrung gerade als hermeneutische Erfahrung herstellt: Hier ist Unverständnis nicht nur möglich, es ist eigentlich immer Teil des Verständnisses.

Aber worin besteht eigentlich Platons Aporie? Was bedeutet es, wenn Platon sagt, daß er nicht weiß (oder nicht mehr weiß) was das Seiende ist? Das erste Problem, das sich gerade im *Sophistes* eröffnet, ist, daß – wie Aristoteles es sagen würde – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, man über das Seiende auf mehrere Weisen sprechen kann: sogar das Nichtseiende eines Sophisten ist in einer bestimmten Weise das Seiende. Platon ist hier zum ersten Mal ernsthaft mit dem Problem der Vielfältigkeit des Seienden konfrontiert (er nimmt es sich zur »Sorge«), besser gesagt, mit dem Problem, wie die Einheit des Seienden zu bewahren ist.

Auch die Lösung: das Seiende im wahrsten Sinne des Wortes, τὸ ὄντως ὄν, ἰδέα als das Sein des Seienden, trägt in sich wieder eine andere, ontologische Aporie: was ist ein solches Seiendes an sich selbst und was ermöglicht den Zusammenhang eines solchen Seienden mit dem »Seienden in der Mitte«,

² Siehe SZ 3–4; eine weitere Umformulierung dieser Frage gibt Heidegger in *Grundbegriffe*, GA 51, 49 f.

³ Siehe A. Knežević, *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Zagreb 1991, S. 103, Anm. 134.

τὸ μεταξὺ ὄν (z. B. in Platons *Politeia* 477 A 7), bzw., wie ist die Verbindung von Ideen und Sachen überhaupt möglich?⁴

Hier geht es in erster Linie um die Frage nach dem Sein als der Idee des Guten. Die Idee des Guten ist gerade das, wofür sich die Philosophie allein wirklich interessiert, denn sie bedeutet ἀλήθεια selbst; es ist höchst aporetisch, was die Idee des Guten überhaupt ist (*Politeia* 505 E 1–2), denn sie ist »kaum zu sehen« (ebd. 517 C 1).

Darüber, wie das Sein selbst aporetisch ist, spricht auch die erste Hypothese in Platons *Parmenides*, die über das Sein als das Eine spricht.⁵ Hier geht es um Platons vielleicht explizitesten Versuch einer höchst aporetischen philosophischen Aufgabe: um das Denken des Einen an sich selbst, »des Seins als Sein«.

Die erste Hypothese setzt voraus, daß das Eine *ist*, und fragt sich, was das für das Eine an sich selbst bedeutet; es geht also um das Eine, das keine Beziehungen zu anderen Dingen hat. Einem solchen Einen wird weder Zeit noch Wesenheit (ὄνδία) zuteil, also ist es kein Seiendes. Demgemäß ist es nicht, es ist nicht einmal soviel, um das Eine zu sein, oder wie Platon sagt: »Das Eine ist weder *das Eine* noch *ist es*,« τὸ ἐν οὔτε ἐν οὔτε ἔστιν (*Parmenides* 141 E 1–2). Ein solches Eines ist nichts. Diesbezüglich gibt es keine Möglichkeit, weder der Benennung, ὄνομα, (wenn wir konsequent sein wollen, auch mit dem Namen »das Eine« nicht, denn wie bereits ausgeführt, ein solches Eines ist kein Eines) noch des λόγος, der ἐπιστήμη (Wissen), αἴσθησις (Wahrnehmung) oder δόξα (Meinung) (siehe ebd. 142 A 3–4). Über das Eine kann man also nichts wissen und nichts sagen.

Eine solche Feststellung bringt aber auch die Philosophie selbst in eine Wegelosigkeit: »Wenn man uns gerade dessen [nämlich des Logos] berauben würde, dann wären wir der Philosophie beraubt, des Größten; außerdem müssen wir uns in

der gegenwärtigen Situation miteinander einig werden über den Logos, über das, was er überhaupt ist; würde man ihn uns aber entziehen, als ob er überhaupt nicht wäre, dann wären wir nicht mehr fähig, zu sprechen und zu denken; er würde uns aber entzogen werden, wenn wir zustimmen würden, daß es keinerlei Vermischen von nichts mit nichts gibt« (*Sophistes* 260 A 6 – B 2). Die größte Aporie der Philosophie ist deswegen gerade der Versuch des Sprechens über das Eine als das Eine (obwohl das Erreichen des Einen gleichzeitig ihr höchstes Ziel ist), darum klammert Platon diesen Bereich aus der Philosophie aus, aber eine besondere Frage ist es, ob er ihn damit auch wirklich aus den Augen verliert.

Logos und damit die Philosophie sind nur möglich, wenn wir von den Voraussetzungen der Zweiten Hypothese aus Platons *Parmenides* ausgehen: diese fragt nämlich, was die Tatsache, daß das Eine ist, für das Eine in Bezug auf die anderen Dinge bedeutet. In diesem Fall gehört das Eine zum Seienden, es ist das Sein des Seienden, das auch selbst etwas Seiendes ist, und wenn das Eine – wie in der ersten Hypothese gezeigt wurde – keinerlei Eigenschaften hat, hat das Eine aus der zweiten Hypothese alle möglichen und gegensätzlichen Eigenschaften. Ein solches Eines stellt alles dar, alle Namen und Erkenntnisse und Wahrnehmungen, also die ganze Welt der platonischen philosophischen bzw. »positiven« Dialektik.⁶

Plötzlichkeit und Zeit

Was aber ist in der platonischen Philosophie die Rolle der Zeit, der Zeit also, die Heidegger gerade in *Sein und Zeit* aus der metaphysischen und vulgären Auffassung herausreißen will, um sie als den transzendentalen Horizont des Verständnisses des Seins seitens des Daseins darzustellen?

Mit anderen Worten: wie behandelt Platon die Frage des »Seins« und der »Zeit«? Dieses Problem hat zwei miteinander zusammenhängende Aspekte: einen ontologischen (wie »kommt es« aus der Idee als solcher zu seienden Dingen, die in der Zeit existieren und deren Sein eine bestimmte Idee ist) und einen

⁴ Später stellt Aristoteles diese Frage als die Beziehung des ersten Bewegers zum sich bewegenden Seienden – der Natur (ψύσις).

⁵ Obwohl Platon über die Idee des Guten vor allem in *Politeia* geschrieben hat, kann man nicht sagen, daß er sie später aufgegeben hat, obwohl er in *Parmenides* über das Eine spricht, wie Krämer sagt: »Auch in der Akademie hat Platon nämlich über die Idee des Guten gesprochen, aber genauer hat er sie als die Idee der Einheit bestimmt ...« (H. J. Krämer, *Das neue Platonbild*, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48, 1994, Heft 1, S. 8). Demgemäß muß man die spätere Sprache Platons über das Eine vor allem als Erläuterung und Erklärung der Idee des Guten verstehen.

⁶ Zur neoplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese von Platons *Parmenides* siehe W. Beierwaltes, *Das Seiende Eine*, in: *Denken des Einen*, Frankfurt am Main 1985, S. 193ff.

gnoseologischen (wie kann der Mensch als seiende Sache die »zeitlosen« Ideen erkennen).

Darüber spricht Platon in der sogenannten dritten Hypothese des *Parmenides* als jener, die die ersten zwei – d. h., den Zustand des Einen getrennt vom anderen und das Eine im Zusammenhang mit dem anderen – verbindet. Hier geht es eigentlich um den Übergang, oder genauer, um die Berührung zwischen dem Einen (Guten) und dem Vielen: es geht um die Berührung oder die Anrührung (ἄψασθαι; *Politeia* 490 B 3), u. z. nicht nur des Bildnisses, sondern auch der Wahrheit (οὐκ εἰδῶλου ἐψαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῇ; *Symposion* 212 A 4–5).

Die Einsicht (νοεῖν) bringt später auch Aristoteles nicht in Zusammenhang mit der Mittelbarkeit (des Logos oder des Bildnisses zum Beispiel), sondern mit der Unmittelbarkeit der Berührung, obwohl er ein anderes griechisches Verb θιγγάνειν, θιγεῖν verwendet: »Es wird nämlich gedacht, wenn es berührt und denkt« (*Metaphysik* Λ 7, 1072 b 21). Das Nicht-Berühren (μὴ θιγγάνειν) ist Nicht-Wissen (τὸ ἀγνοεῖν), während das Berühren unfehlbar ist, im Fall von nicht zusammengesetzten Ousiai, die eine Art Sein sind und die in Verwirklichung (Aktualität) sind (*Metaphysik* Θ 10, 1051 b 17–33). Gadamer charakterisiert θιγγάνειν als die Unmittelbarkeit, »mit der man dessen inne wird, daß da etwas ist«.⁷

Die Berührung, in der die Wahrheit erstrahlt, geschieht bei Platon ἐξαίφνης, schlagartig, unversehens, plötzlich (*Parmenides* 156 D 3). Es geht um die unmittelbare θεωρία, wo die Philosophie endet. Dabei ist natürlich θεωρία sowieso kein Verhalten oder keine Selbstbestimmung des Subjekts, sondern – wenn wir davon ausgehen, was angeschaut wird – »wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden (πάθος), nämlich das hingerissene Eingenommensein vom Anblick«. Bei θεωρία geht es – so wie bei νοῦς – für »Dabeisein« als »Bei-der-Sache-sein«.⁸

Was bedeutet »die Plötzlichkeit«, τὸ ἐξαίφνης? Für Platon ist es die Grenze zwischen zwei »Zuständen«: was zwischen dem Einen und dem Vielen ist, zwischen dem Stillstand und

der Bewegung (oder umgekehrt; dasselbe gilt für jede Veränderung). »Die Natur« der Plötzlichkeit ist es, daß diese nicht in der Zeit ist (ἐν χρόνῳ οὐδεὶ οὐσα; *Parmenides* 156 E 2), daß also τὸ ἐξαίφνης weder in der »Ewigkeit« (also: jenseits der Zeitlichkeit, nicht aber in einer unendlichen Zeitreihe) noch in der Zeitfolge ist, sondern einen Zwischenpunkt des Übergangs darstellt, der weder der Bewegung noch dem Stillstand, weder dem Einen noch der Vielheit angehört (siehe *ibid.* 156–157). Sie ist eingefaßt im Augenblick, aber natürlich nicht im Augenblick als mögliche außerordentlich kurze Zeiteinheit.

Wenn die Plötzlichkeit für Platon eine ausdrücklich metaphysische Kategorie ist, dann ist sie für Aristoteles eine ausschließlich physische: das Plötzliche ist für ihn das, was »in wegen der Kleinheit nicht wahrnehmbarer Zeit bewegt ist« (τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν; *Physik* A 13, 222 b 15). Die Plötzlichkeit ist hier auf ein Wahrnehmungsproblem reduziert (eigentlich: die nicht mehr wahrnehmbare Grenze der wahrnehmbaren Welt), während das metaphysische Niveau von Aristoteles durch das vorher erwähnte Berühren erhalten wird.

Für Platon ist τὸ ἐξαίφνης eine atopische »Stelle« (Topos) des Übergangs zwischen dem Einen und dem Vielen, sowie auch zwischen der Unwissenheit und der Erkenntnis des »Wahrhaftesten« (aus dem Sinnbild über die Höhle), der »größten Lehre« (μέγιστον μάθημα; *Politeia* 505 A 2), denn im *Siebten Brief* sagt er: »Zumindest meinerseits gibt es und wird es darüber auch bestimmt nie eine Diskussion geben, denn es ist keineswegs so ausdrückbar (ῥητόν) wie andere Lehren (μαθήματα),⁹ sondern erst nach langem Zusammensein (συνοσία) mit der Sache selbst und nach dem sich Einleben (συζῆν) in der Seele plötzlich (ἐξαίφνης) die sich selbst ernährende Erkenntnis erstrahlt, wie das Licht erglüht, wenn ein Funke springt« (Ep. VII, 341 C 4–D 2).

Hier hat Platon wieder die Grenze der Philosophie, wie er sie selbst bestimmt, überschritten – vielleicht zum τό σοφόν selbst, wo φιγεῖν nicht mehr nur Bestreben bedeutet, sondern auch die Nähe?

⁷H.-G. Gadamer, *Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen*, in: *Griechische Philosophie II*, Gesammelte Werke, Bd. 6, Tübingen 1985, S. 169.

⁸Siehe H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen⁶ 1990, S. 129–130, wo der Autor die beiden Erfahrungen mit religiösen Riten in Verbindung bringt.

⁹Das läßt sich nicht in Worte fassen wie andere Lehren.

* * *

Auch Gadamer stellt fest, daß Platon in Heideggers Werk (zumindest am Anfang) eine doppelte Rolle spielt. Obwohl sich Heidegger auf die aristotelische Kritik von Platons Idee des Guten stützt, hat er für das Motto seines frühen Hauptwerks *Sein und Zeit* gerade ein Platon-Zitat genommen¹⁰ – obgleich er später in diesem Werk Platon nur nebenbei erwähnt oder zusammen mit Aristoteles und als Zeugen der antiken Philosophie Aristoteles anführt. Nach Gadamer hat diese zweideutige Rolle Platons bei Heidegger erst nach dem Zweiten Weltkrieg ein Ende genommen, wo er Platon klar in die Geschichte des Seins einreihet.¹¹

Es scheint, daß sich der frühe Heidegger auf bestimmte Weise doch eher an Platon bindet (obwohl ihm die kritische Philosophie Aristoteles' und Kants sonst näher liegt) und daß er die Rückkehr zu den »ursprünglichen« platonischen Positionen zumindest als passenden Beginn der »Destruktion der Ontologie« sieht, besonders, wenn wir die folgende Anmerkung Gadamers in Betracht ziehen: »'Destruktion' hieß für das deutsche Sprachgefühl jener Jahre durchaus nicht Zerstörung, sondern bedeutete zielsicheren Abbau, Abbau von übergelagerten Schichten, bis man auf die ursprünglichen Denkerfahrungen zurückkommt ...«¹²

Obwohl beim späten Heidegger Platon ausdrücklich unter die wahren oder eigentlichen Metaphysiker eingereiht ist (zwar ist der Preis dafür manchmal, daß Heidegger dem Unterschied zwischen den traditionellen Interpretationen Platons und Platon selbst nicht genug Aufmerksamkeit widmet), können wir sagen, daß es hier nicht nur um Heideggers Kehre geht. Das Nachdenken über die Aporetik der platonischen Metaphysik, also der Philosophie an ihren Anfängen, bleibt bestimmt noch weiterhin der richtige Schritt zum Verständnis der Metaphysik an einem ihrer Höhepunkte.

¹⁰ Siehe H.-G. Gadamer, *Heidegger und die Sprache der Metaphysik*, in: *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 394.

¹¹ Siehe ebd. – In diesem Zusammenhang könnten wir auch über die Veränderung von Heideggers Verhältnis zu Nietzsche diskutieren, einfach gesagt: von seiner Akzeptanz bis zu seiner entschlossenen Einreihung in die Geschichte der Metaphysik.

¹² H.-G. Gadamer, *Heidegger und die Sprache*, in: *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke, Bd. 10, Tübingen 1995, S. 17; siehe auch *Heidegger und die Soziologie*, in: ebd., S. 57.

Željko Pavić

JOCH DES VERSTEHENS.

Heideggers frühe Zugänge zur Hermeneutik Schleiermachers

Es ist bekannt, daß Heidegger schon früh begonnen hat, sich mit dem Problem der traditionellen Hermeneutik zu beschäftigen. Das Wort »Hermeneutik« – wie er selbst in einem Gespräch mit seinem japanischen Freund sagt – war ihm schon aus seinem Studium der Theologie geläufig. Durch dieses Studium kam damals das Problem des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem des spekulativen Denkens bzw. zwischen der »Sprache« und dem »Sein« zum Vorschein. Im Verlauf des erwähnten Gesprächs stellt sich heraus, daß seine Vertrautheit mit der Hermeneutik nicht nur darin gründet, sondern zugleich auch aus seinem Studium der Hermeneutik Schleiermachers und Diltheys hervorgeht. Und er fügte hinzu, diese »Her-kunft« sei für sein eigenes Denken die »Zu-kunft« (US 96). Die Hermeneutik Schleiermachers erwähnt Heidegger noch einmal, in seiner *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, wo er den methodologischen Charakter der Hermeneutik Schleiermachers betont, die daher nicht imstande ist, dem ursprünglichen Vorhaben seiner eigenen Hermeneutik der Faktizität zu genügen (GA 63, 9). Im 60. Band der Gesamtausgabe Heideggers mit dem Titel *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) erscheint Schleiermacher in einem ganz anderen Licht, und zwar aus einem *verborgenen* und einem *offenbaren* Grund. An einer Stelle spricht Heidegger über die »Wut des Verstehens«, ohne die Herkunft dieses Wortes zu erwähnen. Dieses Wort stammt von Schleiermacher, genauer aus seinen *Reden über die Religion*, d.h. aus seiner »vorhermeneutischen« Zeit. Im ersten Teil meines Beitrages versuche ich deshalb, zu beantworten, was dieses Wort sowohl für Heidegger als auch für Schleiermacher bedeutet, und in welchem Zusammenhang es von beiden gebraucht wird.

Der *offenbare* Grund für meine Verbindung dieser beiden Denker liegt in der Tatsache, daß sich Heidegger im dritten Teil der *Phänomenologie des religiösen Lebens* mit der in dessen

Reden über die Religion und im ersten Band seines *Christlichen Glaubens* entworfenen Religionsauffassung Schleiermachers ausdrücklich auseinandersetzt. Im zweiten Teil dieses Beitrags will ich versuchen zu überprüfen, welche Rolle Schleiermachers Lehre vom religiösen Erlebnis für Heideggers *Religionsphänomenologie* bzw. für seine Hermeneutik der Faktizität im Ganzen spielt.

Diese zwei Beispiele zeigen uns zugleich, daß Heidegger Schleiermachers Denken nicht nur aus seinem Studium der Hermeneutik kannte, sondern daß er auch mit seinen vorherhermeneutischen, religionsphilosophischen Schriften vertraut war, und zwar aus jener Zeit, als er selbst Zugang zur Religion¹ und andererseits zu seiner eigenen hermeneutisch-philosophischen Position suchte, die später in *Sein und Zeit* ihre entscheidende Prägung erlebt hatte.

1. Das Historische und die faktische Lebenserfahrung

Im dritten Kapitel des ersten Teiles seiner *Phänomenologie des religiösen Lebens* erörtert Heidegger das Phänomen des Historischen, und zwar im Zusammenhang mit dem Titel dieses ersten Teils, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Es geht also darum, die Phänomene »Einleitung«, »Phänomenologie« und »Religion« historisch zu verstehen oder die Frage zu beantworten, »inwiefern die Phänomene, die uns beschäftigen, als historische charakterisiert werden können« (GA 60, 31). Das Historische impliziert etwas Zeitliches, das aus der Zeiterfahrung selbst sich Ergebende und Zeigende. Deshalb kann es nicht zum »Gegenstand« der Wissenschaft werden, denn »Wissenschaft ist ein Zusammenhang von zeitlos gültigen Sätzen« (GA 60, 31). Aber auch der traditionellen Philosophie bzw. der Religion, »die ewig Gültiges sucht«, könnte das Historische etwas Gleichgültiges sein.

Wo liegt also der Punkt, an dem das Historische und die Philosophie bzw. die Religion einander nicht mehr gleichgültig sind, sondern einen Zusammenhang bilden, in dem das Historische den Sinn für die Philosophie und die Religion abgeben dürfte?

¹ Es war früher etwas bekannter, daß Edmund Husserl für Heidegger die Hoffnung hegte, »er werde auf den Weg der Religionsphänomenologie gelangen und so eigentlich die Gipfelhöhe der Phänomenologie erreichen«. Vgl. Hugo Ott, *Edith Stein und Freiburg*, in: *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium*, Eichstätt 1991, *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 26/27, Freiburg/München 1993, S. 120–121.

Diese Frage mündet für Heidegger in die *Frage des Selbstverständnisses der Philosophie*: entspringt sie – ihrem Selbstverständnis nach – dem ewig Gültigen oder einem Anderen? Falls die Philosophie das ewig Gültige für ihren »Gegenstand« hätte, dann könnte sie sich selbst nie verstehen: sie wäre gegenüber sich selbst gleichgültig.

Und was bedeutet nun *Philosophieren*?

Philosophieren *versteht sich selbst* nur in dem *faktischen Selbstvollzug*, also im Erfahren, das zugleich das Leben heißt. So stellt sich bei Heidegger heraus, »daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung in diese selbst zurück. Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist hier fundamental« (GA 60, 8).

Was erfährt diese »faktische Lebenserfahrung«, welche für Heidegger »fundamental« ist, weil ihr das Philosophieren selbst entspringt, zuerst?

Sie erfährt, daß sie der Faktizität des Lebens entspringt und in ihr wieder in diese zurückspringt. Und durch dieses Ent- und Zurückspringen ist die Philosophie selbst »wirklich«, sie erfährt, daß sie das Zu-Erfahrende und durch es sich selbst erfährt, daß sie genauso »lebt« wie das Leben, das sie im Leben erfährt.

»'Erfahren' heißt nicht 'zur Kenntnis nehmen', sondern das Sich-Auseinander-Setzen mit, das Sich-Behaupten der Gestalten des Erfahrenen. Es hat sowohl einen passiven wie einen aktiven Sinn. 'Faktisch' bedeutet nicht naturwirklich, nicht kausal-bestimmt, und nicht dingwirklich ... [Der Begriff 'faktisch'] wird nur vom Begriff des 'Historischen' her verständlich« (GA 60, 9).

Erst daraus wird verständlich, warum Heidegger die Philosophie und die Religion als historische Phänomene betrachtet: sie entspringen der faktischen Lebenserfahrung und springen in ihr in diese zurück. Das Historische wird in der Philosophie

und der Religion das Leitende und Entscheidende. Es kann für Philosophie und Religion nichts Gleichgültiges sein, da das Historische für sie einzige und letzte Gültigkeit haben kann. Das Historische ist für Heidegger nicht das, was entsteht und vergeht, sondern – so Heidegger: »Wir meinen das Historische, wie es uns im Leben begegnet« (GA 60, 32). Das Historische erscheint also im »Wie« des Begegnens, nämlich als die »unmittelbare Lebendigkeit«. So verliert es den beliebten »historischen« Charakter – es ist für Heidegger die »unmittelbare Lebendigkeit«, welche die Erfahrung überhaupt möglich macht.

Das so verstandene Historische hat nichts mit der traditionellen Geschichtsphilosophie zu tun. Im bisherigen Geschichtsdanken ging es darum, »unsere gegenwärtige Kultur vor anderen auszuzeichnen« (GA 60, 33), wobei das Leben als solches, jenseits der kulturellen und weltanschaulichen historischen Typisierungen und des sogenannten »historischen Bewußtseins«, in seiner eigentlichen Historizität, d. h. in seiner unmittelbaren Lebendigkeit verdeckt und vergessen wurde. Deshalb sagt Heidegger:

»Das Historische ist also eine Macht, gegen die sich das Leben zu behaupten sucht« (GA 60, 33).

Die Historizität des Lebens sollte sich gegen das historische Denken, gegen seine »Macht« behaupten, welche das eigentlich Historische, die faktische Lebenserfahrung selbst auf sich zurückführen will. Dieser Wille unserer Kultur, alle anderen »Kulturgestalten« des faktischen Lebens als »ihre« zu verstehen und damit zugleich zu neutralisieren, gehört ursprünglich unserem historischen Denken an, das in seinem innersten Wesen *geschichtslos* ist. Es ist geschichtslos, weil es nicht der faktischen Lebenserfahrung entspringt, sondern einem historischen Bewußtsein, daß es, ausgehend von sich selbst, das eigentlich Historische, das Leben überhaupt, mit »seinem« Sinn, mit seiner »Teleologie« und mit seiner »Vernünftigkeit« ausfüllen kann.

Und hier gelangen wir an den Punkt, wo Heidegger über die »Wut des Verstehens« spricht:

»Daher die heutige Wut, geistige Gestalten zu verstehen, die Wut des Typisierens von Lebensformen, Kulturzeitaltern, die bis zum Glauben geht, damit sei das Letzte gewonnen. Man ruht darin aus und freut sich an der Mannigfaltigkeit des Lebens und seiner Gestalten. In dieser Panarchie des Verstehens kommt das historische Bewußtsein der Gegenwart zu seinem schärfsten Ausdruck. In diesem Sinne erfüllt das Historische das (gegenwärtige) Leben. Was aber als Geschichtslogik und Methodologie der Geschichte sich auftut, hat mit dieser lebendigen Geschichtlichkeit, die sich in unser Dasein gleichsam eingefressen hat, keine Fühlung« (GA 60, 33).

Der Kampf des Lebens gegen das Historische bedeutet insofern einen Kampf gegen die Wut des Verstehens jenes historischen Denkens (hier denkt Heidegger an Dilthey und Troeltsch), das jedes Selbstverständnis der Philosophie aus der faktischen Lebenserfahrung unmöglich macht, in welcher das eigentlich Historische überhaupt geschieht. Dieses durch die typisierende, klassifizierende und nivellierende Wut des historischen Denkens bedingte Verstehen ist kein Verstehen, sondern ein Sich-im-Anderen-Wiedererkennen, in dem das Andere, das Leben im Ganzen, vollkommen unverständlich bleibt.

Die Wut des Verstehens ist ein Willen, dem faktischen Leben im Ganzen »Maß« und »Wert« zu geben, die selbst nicht dem Leben entspringen. Sie ist die im abendländischen Denken wirkende Macht des *Wertsetzens*, *Maßgebens*, die im waltenden »historischen« Bewußtsein ihren Grund hat. Das historische Bewußtsein ist für Heidegger der Ausdruck *der Bekümmernis um die Sicherung des menschlichen Daseins*, und zwar in der Weise, daß diese Sicherung nicht dem Leben, sondern den geschichtlichen Prinzipien eines solchen »europäischen« Lebens entspringt.

Die Rückkehr zur ursprünglichen Lebenserfahrung führt das europäische Dasein zur äußersten Gefahr, nämlich dorthin, wo die Prinzipien seines Lebens nicht mehr etwas ewig Gültiges sind, sondern tiefste Verunsicherung erfahren. In dieser vollkommenen Verunsicherung des europäischen Daseins könnte für Heidegger die Sicherung des Daseins überhaupt aus der

höchsten Not erwachsen, was uns bereits den späten Heidegger erkennen läßt.

Ohne hierauf einzugehen, möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die Wut des Verstehens für Heidegger im Willen des europäischen Menschen gründet, wegen der Sicherung des eigenen Daseins das faktische Leben als solches nach seinen Prinzipien zu ordnen, auszulegen, ihm dadurch Maß und Wert zu geben und damit jedes andere Dasein einer vollkommenen Verunsicherung auszuliefern. Andererseits ist diese Wut des Verstehens – in hermeneutischer Hinsicht – die *Wut des Mißverstehens*, in dem Sinne, daß alles Zu-Verstehende aus dem Verstehen verschwindet. Ein solches Verstehen erkennt sich in jedem Verstandenen wieder, wobei das Verstandene selbst zur Vertilgung verurteilt ist. Und diese Vertilgung ist in der Tat die Selbstvertilgung, da in ihr der Verstehende zu keinem Selbstverständnis, sondern nur zur Erkenntnis der Gültigkeit des Prinzips des Verstehens kommt, das zu ihm und zu seinem Leben überhaupt nicht gehört. Diese Macht ist etwas Überzeitliches und Geschichtsloses – das, was durch den Verstehenden und durch das Zu-Verstehende sich selbst auslegt, das Absolute als das ewig Gültige, dem das Historische und faktisch Lebendige gleichgültig ist. Diese Gleichgültigkeit gegen das faktische Leben und seine Geschichtlichkeit ist zugleich die Gleichgültigkeit gegen das Andere und das eigene Dasein, eine das Schicksal des abendländischen Menschen bestimmende ontologische Unbekümmertheit, aufgrund welcher das metaphysische Denken überhaupt imstande ist, das für es ewig geltende Prinzip in alles und in sich selbst hineinzulesen. Der Andere wird zum Feld und zum Horizont der Verwirklichung dieser Wut.

Und das ist der Punkt, an dem man den Übergang zu den *Reden über die Religion* Friedrich Schleiermachers vollziehen kann. In seiner dritten Rede, *Über die Bildung zur Religion*, sagt Schleiermacher nämlich:

»Was durch Kunst und fremde Thätigkeit in einem Menschen gewirkt werden kann, ist nur dieses, daß Ihr ihm Eure Vorstellungen mittheilt, und ihn zu einem Magazin Eurer Ideen macht ...«²

² F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, in: KGA I, 2, hrsg. von Günther Meckenstock, Berlin/New York 1984, S. 138/249–250; künftig als »ÜdR 1799« zitiert.

Den Anderen zum »Magazin« der eigenen Ideen zu machen, bedeutet – in hermeneutischer Hinsicht – zugleich: ihn vollkommen verständlich machen, weil er nichts anderes als dieses »Magazin« meiner Ideen ist. Er ist das, was ich in ihn hineingelegt habe, das, was ich von ihm aufgrund dieser Ideen ausgelegt habe. Er hört auf, der Andere zu sein. Er ist die Sammlung meiner Ideen und Vorstellungen – das *Magazin des Meinen*. Er wird meine eigene Selbstdeutung und Selbstdarstellung durch ihn. Diese Wut des Verstehens macht es unmöglich, den »Sinn« sowohl für das Andere als auch für das Unendliche zu entwickeln, oder, wie Schleiermacher sagt:

»Mit Schmerzen sehe ich es täglich wie die Wuth des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und wie Alles sich vereinigt den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt deßelben zu befestigen und damit das Unendliche ihm so weit als möglich aus den Augen gerückt werde« (ÜdR 1799, S. 144/252).

Es ist offenbar, daß Schleiermacher hier – im Unterschied zu Heidegger – wieder ein metaphysisches Prinzip, das Unendliche, ins Spiel bringt, das wieder allen Vorwürfen Heideggers unterworfen werden kann. Dieser, obwohl fundamentalphilosophische, Unterschied ist nicht der Gegenstand meiner Betrachtung. Viel wichtiger ist vielmehr die Einsicht Schleiermachers, daß die Wut des Verstehens den Sinn »für etwas überhaupt« nicht aufkommen läßt. Und andererseits die Erkenntnis, daß diese Wut nichts mit dem ursprünglichen, in der faktischen Lebenserfahrung sich gründenden Verstehen zu tun hat.

Wie wir oben gesehen haben, besteht die Wut des Verstehens in dem Willen, den Anderen zum Magazin meiner eigenen Ideen und Vorstellungen zu machen. Diese Einsicht hat universale hermeneutische Gültigkeit: es geht hier um den Anderen, ungeachtet dessen, ob der Andere das Leben, ein anderer Mensch, Gott, das Unendliche ist. Sie besagt: wo das Verständnis des Anderen zum Vorschein kommt, da muß der Andere selbst zum Verschwinden und zur Vertilgung kommen – darin dürften sich Schleiermacher und Heidegger gegen Hegel und den Historismus einig sein. Das ist jene Unbekümmertheit für anderes Dasein, welche als der Wille des Maßgebens und Wertsetzens

das abendländische bzw. europäische Dasein von Anfang an wesentlich und schicksalhaft bestimmt. Dieser Wille *will* das Andere im Ganzen zum Magazin seiner Ideen machen. Die Wut des Verstehens läßt nicht den *Sinn für das Andere* aufkommen. Was sie genauer bedeutet, erklärt Schleiermacher in der zweiten Auflage der *Reden*:

»Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wuth des Berechnens und Erklärens den Sinn nicht aufkommen läßt ...«³

Erst in diesem Satz entdeckt man, von welcher Art dieses von Heidegger und Schleiermacher kritisierte Verstehen ist: es klingt so, als hätten wir schon hier die *Erklären-Verstehen-Kontroverse* aufgestellt. Wo die »Wuth des Berechnens und des Erklärens« in Erscheinung tritt, da verschwindet der Sinn. Alles berechnen und erklären *wollen* heißt deshalb: alles nach *einem* Prinzip messen wollen, das alles durchwaltet und durchdringt, das aber all dem ursprünglich nicht angehört. Die Aufgabe des Denkens besteht also darin, sich von dieser Wut zu befreien und dadurch einen Sinn für das Zu-Denkende zu entwickeln, in welchem es zur eigenen Selbstoffenbarung und Selbstauslegung kommt, und auf diese Weise das Verstehen selbst entscheidend leitet und bestimmt. Diese Aufgabe sieht auch der frühe Schleiermacher ein:

»Aber der Mensch blieb doch mehr sich selbst überlassen, und leichter fand ein grad sinniges, unverdorbenes Gemüth, das sich frei halten wußte von dem Joch des Verstehens und Disputierens, in späteren Jahren den Ausgang aus diesem Labyrinth« (ÜdR 1799, S. 146–147/253).

»Joch des Verstehens und Disputierens« bedeutet die Ohnmacht des neuzeitlichen transzendentalen Subjekts, in seinem Willen, alles ins Dasein zu setzen und zum Seienden zu erklären, »von dem Kitzel des Grübelns und Klügelns« (KGA I, 12, S. 150/158) bzw. vom Berechnens- und Erklärenstrieb sich zu befreien, um das Zu-Denkende, das sowohl bei Heidegger⁴ als auch bei Schleiermacher Gott ist, überhaupt zuzulassen.

³ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 2.–4. Auflage, in: KGA I, 12, hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1995, S. 25–30/156, künftig als KGA I,12 zitiert.

⁴ Rainer Thurnher hat in einem Aufsatz sehr überzeugend gezeigt, daß es bei Heidegger nicht nur um die Auslegung des Seins des Seienden im Ganzen geht, sondern zugleich und wesentlich um die Auslegung des Seins des »Unmenschlichen«, Gottes, Jeion. Vgl. dazu R. Thurnher, *Hermeneutik und Verstehen in Heideggers 'Sein und Zeit'», in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. XXVIII/XXIX, Salzburg 1983/84, S. 103.

Mit seiner Rede von der »Wut des Verstehens« vertritt der frühe Schleiermacher keine »antihermeneutische« Position, wie z.B. Jochen Hörisch meint,⁵ sondern versucht, den Unterschied zwischen dem Erklären und dem philosophischen, der Sache selbst entspringenden Verstehen hervorzuheben:

»Die Hauptsache aber ist die, daß sie Alles zerlegend erklären sollen, und mit diesem Erklären werden sie völlig betrogen um ihren Sinn; denn so wie jenes betrieben wird, ist es diesem schlechthin entgegengesetzt. Der Sinn sucht sich die Gegenstände selbstthätig auf, er geht ihnen entgegen und bietet sich ihren Umarmungen dar; er theilt ihnen etwas mit, was sie auch wieder als sein Eigenthum, als sein Werk bezeichnet; er will finden und sich finden lassen; jenes Erklären aber weiß nichts von dieser lebendigen Aneignung, von dieser lichtenden Wahrheit und diesem Erfindungsgeist in der kindlichen Anschauung« (KGA I,12, S. 151/159).

Das Erklären ist also für Schleiermacher dieses Zerlegen des ursprünglich ungetheilten Sinnes von Allem, das Verstehen im hermeneutischen Sinne bedeutet vielmehr das Entspringen dem Sinne und in ihm das Zurückspringen in dieses ursprüngliche Entspringen – wie es weiter oben Heidegger formuliert hat: der Sinn »will finden und sich finden lassen«, wir sind von ihm »erfunden« und in ihm »gefunden«. Diese ursprüngliche Befindlichkeit des Sinnes ermöglicht es uns überhaupt, durch dieses *Sichzulassen des Sinnes* einen Sinn zu finden. Dieses *Sinn-*

⁵ Diese Position spitzt Hörisch bis zu seiner Überzeugung zu, daß sich die Religiosität der *Reden* und seine Hermeneutik ausschließen. Vgl. J. Hörisch, *Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 21998, S. 56. Daß diese These keine Beachtung verdient bzw. daß es schon in den *Reden* um eine Kritik der spekulativen, begreifenden und erklärenden, mit einem Wort: *transzendentalen*, Vernunft geht, zeigt eine genauere Analyse der Grundpositionen der *Reden*, des *Christlichen Glaubens* und der Hermeneutik selbst. Hörisch geht von der falschen Voraussetzung aus, daß das Verstehen ein Drittes bzw. einen Vermittler zwischen dem unmittelbaren Wissen des dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entspringenden frommen Selbstbewußtseins und dem vermittelten Ich-Bewußtsein darstellt. »Dunkle Ahnung«, »Divination«, »Gefühl« usw. sind kein existierendes und vermittelndes Drittes, sondern das individuelle Dasein des Unendlichen, jenes, was das Verstehen überhaupt möglich macht. Sonst könnte die Hermeneutik in der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums* Schleiermachers keinen Platz finden. Über seine Ethik ganz zu schweigen. Vgl. dazu z.B. Bernhard Billy Butzke, *Schleiermachers hermeneutisches Prinzip im Zusammenhang mit seiner 'Glaubenslehre', am Beispiel ausgewählter Festtagspredigten*, in: *Internationaler Schleiermacher Kongreß 1984*, Bd. 1,2, hrsg. Kurt-Victor Selge, Berlin-New York 1985. Über die Kritik der Position Hörischs vgl. Gunter Scholz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1995, S. 93, bes. Anm. 2.

verstehen wird nun bei Heidegger und Schleiermacher aufgrund der »faktischen Lebenserfahrung« möglich: bei Schleiermacher ist das ein »lebendiges Gespräch mit den Dingen« (KGA I, 12, S. 152/159), in welchem der Verstehende vom Sinn (passiv) gefunden ist und durch dieses »Gefundensein« überhaupt einen Sinn (aktiv) »findet«, bei Heidegger ist diese Lebenserfahrung »mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt« (GA 60, 11), in welcher die Welt als die Welt, nicht als ein »Objekt« existiert. Der Andere soll in seiner Andersheit, nicht als der *Abfall von Meinem* verstanden werden.

Die Wut des Verstehens als die Wut des Erklärens macht durch ihr Zerlegen, durch die Typisierungen und Klassifizierungen diese ursprüngliche Einheit der Welt der faktischen Lebenserfahrung zum Gegenstand der regionalen Ontologien, in denen sie als die Mannigfaltigkeit der toten erkenntnistheoretischen Tatsachen erscheint. Diese »erkenntnistheoretisch betreffbare Schichtung und Rangordnung« der Welt wäre für Heidegger »schon Vergewaltigung« (GA 60, 11–12) – das Joch, dem sich die Wissenschaft und Metaphysik *nicht entziehen wollen*. In diesem ersten Punkt sehen wir eine wichtige Annäherung zwischen Heidegger und Schleiermacher, die gerade durch diese Kritik die eigenen Wege zu einer lebens- bzw. erfahrungsweltlich orientierten Hermeneutik gefunden haben. Und nun ist zu erörtern, wo diese Wege sich kreuzen und worin sie sich zugleich unterscheiden.

2. Das Wesen der Religion

Durch die Rückkehr zur Welt der faktischen Lebenserfahrung versucht Heidegger im erwähnten Band, den Zugang zum Phänomen der Religion zu finden. Eine Religionsphilosophie bzw. Religionsphänomenologie könnte für Heidegger weder psychologisch noch erkenntnistheoretisch noch geschichtsphilosophisch begründet werden. Das gilt auch für die »Metaphysik«, weil sich ihr Versuch, eine Religionsphilosophie zu entwerfen, »nicht nach der Religion selbst [bestimmt], sondern nach einem Begriff der Philosophie, und zwar nach einem wis-

senschaftlichen« (GA 60, 28). Diese Religionsauffassung steht also unter dem Joch und der Wut des alles erklärenden wissenschaftlichen Begriffs. Erst durch die Rückkehr zur »faktischen Lebenserfahrung« wird auch das möglich, was Heidegger als die »Religionsphänomenologie« bezeichnet.

Ausgehend von dieser Erfahrung kann man das »Phänomen« nach drei Richtungen befragen:

»1. nach dem ursprünglichen 'Was', das in ihm erfahren wird (*Gehalt*),

2. nach dem ursprünglichen 'Wie', in dem es erfahren wird (*Bezug*),

3. nach dem ursprünglichen 'Wie', in dem der Bezugssinn *vollzogen* wird (*Vollzug*) ... 'Phänomen' ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. 'Phänomenologie' ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den 'λόγος' der Phänomene, 'λόγος' im Sinne von 'verbum internum' (nicht im Sinne der Logisierung)« (GA 60, 63).

Und wenn Heidegger sagt: »Die Phänomenologie ist keine Vorwissenschaft der Philosophie, sondern sie ist Philosophie selbst« (GA 60, 22), dann bedeutet das, die Religionsphilosophie sei nur als Religionsphänomenologie, als »verbum internum« des Phänomens »Religion«, möglich. Die »Religion« als »Phänomen« wird also von Heidegger nach ihrem *ursprünglichen* »Gehalt«, »Bezug« und »Vollzug« befragt, wobei »ursprünglich« für ihn hier bedeutet: ausgehend von der »urchristlichen Religiosität« bzw. von dem, dem die Religion entspringt und in das sie zurückspringt:

»1. Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst.

2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche« (GA 60, 80).

Diese »Kehre« im Heideggerschen Denken der Religion ebnet ihm den Weg zur Destruktion der Geschichte der bisherigen Religionsauffassungen, die er an den entscheidenden Stationen wie Paulus, Augustinus, Meister Eckhardt vollzieht. Am Ende kommt er zu Schleiermachers zweiter Rede, *Über das Wesen der Religion*. Diese Rede ist für ihn deshalb interessant, weil er dort mit Schleiermacher die »Notwendigkeit einer phänomenologischen Einstellung auf das religiöse Erlebnis« (GA 60, 319) einsieht. Das religiöse Erlebnis, bei Schleiermacher das Gefühl, ist das, was den Menschen zur ursprünglichen Lebenserfahrung jenseits der Wut des Verstehens wieder herbeiführt. Dazu wählt Heidegger eine besonders wichtige Stelle aus dieser zweiten Rede (ich zitiere ungekürzt):

»Denn es gehört zu dem sich noch immer weiter bildenden Gegensatz der neuen Zeit gegen die alte, daß nirgend mehr Einer Eines ist, sondern Jeder Alles. Und daher ist, wie die gebildeten Völker ein so vielseitiges Verkehr unter einander eröffnet haben, daß ihre eigentliche Sinnesart in den einzelnen Momenten des Lebens nicht mehr unvermischt heraustritt, so auch innerhalb des menschlichen Gemüthes eine so ausgebreitete und vollendete Geselligkeit gestiftet, daß, was Ihr auch absondern möget in der Betrachtung als einzelnes Talent und Vermögen, dennoch keineswegs eben so abgeschlossen seine Werke hervorbringt; sondern ich meine es im Ganzen, versteht sich, jedes wird bei jeder Verrichtung dargestellt von der zuvorkommenden Liebe und Unterstützung der andern bewegt und durchdrungen, daß Ihr nun in jedem Werk Alles findet, und schon zufrieden sein müßt, wenn es Euch nur gelingt, die herrschend hervorbringende Kraft zu unterscheiden in dieser Verbindung. Darum kann nun Jeder jede Thätigkeit des Geistes nur in sofern verstehen, als er sie zugleich in sich selbst finden und anschauen kann« (KGA I, 12, S. 173–174/42).

Warum sieht Heidegger in diesen Worten Schleiermachers die »Notwendigkeit einer phänomenologischen Einstellung auf das religiöse Erlebnis«?

Die Antwort darauf ist im Charakter des religiösen Erlebnisses selbst zu suchen. Es ist für Heidegger nicht »theoretisch« im Sinne von »Jewrein«, das für Heidegger mit der »Rationali-

sierung« identisch ist, in welcher die Wut des Verstehens zum Ausdruck kommt. Deshalb ist es auch kein »Werterlebnis«, sondern das, was das Denken »unthematisch« motiviert, eine Betroffenheit des eigenen Daseins, das über das es Betreffende nicht verfügen kann.

Das religiöse Gefühl, das das Fundament der Religionsphilosophie Schleiermachers ausmacht, zeigt für Heidegger zuerst den »Gegensatz des Glaubens zu Moral und Metaphysik, der Frömmigkeit gegen Sittlichkeit« (GA 60, 319), weil es durch das eigene Dasein und durch nichts anderes »motiviert« ist. *Metaphysische* und *moralische* Denkungsart der Religion erscheinen Heidegger als die Grundmodi jener Wut des Verstehens, welche die Religion aus der eigenen Motivation und nach ihrem eigenen Maß herausdeutet. Die Metaphysik deutet den Sinn der christlichen Religiosität nach dem Maß eines übersinnlichen Prinzips, d.h. sie legt die Religion am Leitfaden einer *philosophischen Vorstellung* über das aus, was für sie das Unterstehende von allem ist. *Moralische* Denkweise betrachtet die Religiosität am Leitfaden einer *Wertsetzung*, welche dieser metaphysischen Grundvorstellung entspringt und sich nach ihr richtet. Diese durch Kant⁶ beeinflusste Grundtendenz findet Heidegger bei Hegel, für dessen »ganze weitere geistige Entwicklung« die »Religion als *Mittel*« entscheidend bleibt (GA 60, 328).

Auch schon Schleiermacher wendet sich in seinen *Reden* gegen diese Grundtendenz seiner Zeit. In der Metaphysik sieht er zwei scheinbar entgegengesetzte Strömungen, den Materialismus und die spekulative Philosophie, welche sowohl die »Gottheit« selbst als auch das Dasein des Menschen in dieser Spannung und sich selbst als dazu genötigt betrachten, sich »ins Unendliche zu entzweien«.

»Jede menschliche Seele – ihre vorübergehenden Handlungen sowohl als die inneren Eigenthümlichkeiten ihres Dasein führen uns darauf – ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe. Der eine ist das Bestreben alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihr eigenes Leben zu verstricken, und wo möglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die

⁶ »Entscheidender Einfluß Kants, der von Anfang an ein unmittelbares Verhältnis, ein auf ursprünglichem Erlebnisbezug zum Heiligen fundiertes, ausschließt. Die *Moralität* ist leitender Zweck, die Religion ist sogleich als Mittel degradiert« (GA 60, 328).

Sehnsucht eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzutheilen, und selbst nie erschöpft zu werden« (KGA I, 2, S. 191).

Diese zwei Triebe, das »unabänderliche Gesetz« der Repulsion und Attraktion und das Gesetz des alledurchwaltenden Geistes, stellen die grundlegenden metaphysischen Prinzipien dar, nach welchen sowohl die Religion (die Gottheit selbst) als auch das menschliche Dasein gedeutet werden und einen Sinn in diesem Deutungsschema bekommen. Der Trieb des Geistes ist noch universeller – er will alles »durchdringen, alles mit Vernunft und Freiheit erfüllen«,⁷ wobei dieses Erfüllen jener Wut des Verstehens entspringt, welche das andere Dasein und die Religion selbst einer Unbekümmertheit überlassen will, in welcher sie nur der Gegenstand eines seins- und wertsetzenden Willens sind. Dadurch kommen wir zur moralisierenden Mißdeutung der Religion:

»Und was thut Euere Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesezen enthalten« (KGA I, 2, S. 208).

Hier sehen wir, daß in beiden Grundtendenzen die Religion als *Mittel* fungiert, weil sie von einer grundlegenden *philosophischen* Vorstellung ausgehen, welche den Leitfaden des Maß- und Wertsetzens für die Religion und ihr Verständnis darstellt. Schleiermacher merkt das früher als Heidegger und er kehrt die Sache ausdrücklich um, indem er sagt, »daß Religion das Höchste ist in der Philosophie, und daß Metaphysik und Moral nur untergeordnete Abtheilungen von ihr sind« (KGA I, 2, S. 209).⁸

⁷ Ebd. An einer weiteren Stelle wendet sich Schleiermacher noch schroffer gegen die Metaphysik der transzendental-philosophischen Prägung: »was thut Euere Metaphysik, – oder wenn Ihr von dem veralteten Namen, der Euch zu historisch ist, nichts wissen wollt – Euere Transzendentalphilosophie? sie klabifiziert das Universum und theilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen deßen was da ist nach, und deducirt die Nothwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnet aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze« (KGA I, 2, S. 208).

⁸ Zum Vergleich dürfte auch Heideggers Aussage in Anbetracht der Religionsphilosophie Troeltschs dienen: »Also wird die Religionsphilosophie bestimmt hier nicht nach der Religion selbst, sondern nach einem bestimmten Begriff der Philosophie ...« (GA 60, 28).

Vor diesem Hintergrund kann man auch verstehen, warum die Religion für Heidegger wie für Schleiermacher weder *Denkungsart* noch ein *theoretisches Gebilde* noch eine *Handlungsweise* noch ein *praktisches Phänomen* ist und im Gegensatz zu Metaphysik und Moral steht (GA 60, 319). Beide Denkweisen sind durch jene waltende, seins- und wertsetzende philosophische Vorstellung *motiviert*, nicht durch die Religion oder durch die ursprüngliche faktische Lebenserfahrung der eigenen Religiosität selbst. Durch nichts anderes als durch sein eigenes Dasein in der Sache der Religion motiviert sein, bedeutet deshalb: die Bekümmerung um die eigene Religiosität im eigenen Dasein *vollziehen* und erst in diesem Vollzug – vor jeder Seins- und Wertsetzung – den eigentlichen Sinn der eigenen Religiosität erfahren. Das ist die einzige Motivation und Bekümmerung des religiösen Daseins und der *eigentliche* »Gegenstand« einer sachgerechten Religionsphänomenologie.

Das ist für Heidegger der Ausgangspunkt einer wahren Religiosität: »Die Religion« – sagt Heidegger in Anspielung an Schleiermacher – »entsagt also solchen Präntionen und gibt alles zurück, was sie dorthier geliehen, oder was ihr von dort aufgedrängt wurde, um so 'ihren ursprünglichen und eigenthümlichen Besitz recht bestimmt zu offenbaren und darzuthun'.« (GA 60, 320)

Die phänomenologische Einstellung auf das religiöse Erlebnis, die Schleiermacher hier vollzieht, ist eine besondere Art der »epoché«, die das transzendente Bewußtsein, jede moralische Wertsetzung und ihre »Teleologien« ausschließt. Diese epoché erwächst aus der ursprünglichen religiösen Erfahrung, daß die Art des wissenschaftlichen Wissens das Maß des religiösen »Wissens« bzw. der Frömmigkeit nicht abgeben kann: »Denn das Maaß des Wissens ist nicht das Maaß der Frömmigkeit« (KGA I, 12, S. 184).⁹

Das rein religiöse Erlebnis hat keine »Motive« dieser Art. Das Wesen der Religion, das Schleiermacher hier zur Sprache zu bringen versucht, wird bei ihm – so Heidegger – nicht als die Sache einer Denkungsart oder eines moralisch motivierten Handelns gedacht:

⁹ Dazu schreibt Heidegger in Klammern: »Maß, d.i. Wertkriterium« (GA 60, 320).

»Das Wesen der Religion wird ohne Gemeinschaft mit diesem Wissen, auch wenn es bis zu Gott als höchstem Ordner der Seinsgesetzmäßigkeiten aufsteigt, wahrgenommen.« (GA 60, 320)

Erst durch diese religions- und daseinsbezogene phänomenologische »epoché« entdeckt man – wie Schleiermacher sagt – »das innerste Heiligtum des Lebens« (KGA I, 12, S. 191), und das ist das Eigentliche, was Heidegger beabsichtigt. Für ihn »gilt aufzudecken ein ursprüngliches Lebens- oder Leistungsgebiet des Bewußtseins (oder Gefühls), in dem Religion allein als bestimmte Erlebnisform sich verwirklicht. Daraus sind abzulesen die Elemente der Religion, die sich somit als nicht fremdteleologischen und entsprechend fremdnoetischen Zusammenhängen zugehörig und durch sie sinnbestimmt erweist. Die Religion ist streng zu scheiden von dem, was ihr angehört« (GA 60, 321).

Diese phänomenologische Kehre, die Heidegger hier zusammen mit Schleiermacher macht, bedeutet eine Rückkehr zum ursprünglichen Leben und zur faktischen Lebenserfahrung der Religiosität, die erst als solche zugleich die »urchristliche« ist. Das Sichenthalt von all dem, was der »Religion« angehört, befreit nun für eine wahre Religiosität. Und jeder, der das versteht, versteht zugleich den Sinn der religiösen Gemeinschaft: sie besteht im daseinsmäßigen »Vollzug« oder »Mitvollzug« dieses Sinnes, welcher so etwas wie Verständlichkeit überhaupt möglich macht. Oder, wie Schleiermacher sagt: »Darum kann Jeder jede Thätigkeit des Geistes nur in so fern verstehen, als er sie zugleich in sich selbst finden und anschauen kann« (KGA I, 12, S. 173–174/42).

Im Hinblick auf die Religion bedeutet dies: das eigentlich Religiöse kann nur derjenige verstehen, welcher in seinem eigenen Dasein die Religion lebt und mitvollzieht. Die Erfahrung der eigenen Religiosität geschieht daseinsmäßig, d.h. in der Gemeinschaft mit den anderen in der Situation Begegnen und mit der Frömmigkeit, d.h. in Gemeinschaft mit der Bekümmertheit um das eigene Dasein. Darin liegt das Hermeneutische dieser phänomenologischen und in Anbetracht der Religion vollzogenen »epoché«:

»Universum – Fülle der Wirklichkeit – in unterbrochenem Fließen und Wirken; alles Einzelne als Teil des Ganzen. Die spezifische religiös intentionale, gefühlsartige Beziehung jedes Erlebnisgehaltes auf ein unendliches Ganzes als Grundsinn ist Religion« (GA 60, 321–322).

Dieses ursprüngliche Verstehen, das für Schleiermacher und Heidegger den Ausgangspunkt einer tiefgreifenderen Lebenserfahrung und in diesem Fall der Religiosität ist, schließt durch seine »epoché« jene Wut des Verstehens des abendländischen Denkens aus, welche Gott, Sein, Natur usw. zu Gegenständen ihres »Berechnens und Erklärens« gemacht hat. Durch diese hermeneutisch-phänomenologische Wende versuchen Schleiermacher und Heidegger, das eigentlich Zu-Denkende zu retten, wobei diese Rettung keine »Aktion« an diesem bedeutet, sondern eine Hingabe an den inneren Strom der Fülle und der Einheit des Lebens, ein »ursprüngliches hemmungsloses Einströmen der Fülle«, ein »sich erregen lassen« (GA 60, 322).

3. Die Frömmigkeit des religiösen Gefühls

Die Notwendigkeit der phänomenologischen Einstellung auf das religiöse Erlebnis führt Heidegger zur Analyse der vorwissenschaftlichen, in der faktischen Lebenserfahrung sich gründenden Erfahrung der »urchristlichen« Religiosität jenseits aller metaphysischen und moralischen Religionsauffassungen. Demgegenüber zeigt Heidegger mit Schleiermacher, daß das Verständnis der Religion nicht am Leitfaden eines bestimmten Begriffes der Philosophie gedeutet werden darf, sondern daß es in der faktischen Erfahrung der daseinsmäßigen Religiosität zu suchen ist. Daraus entstand auch sein Interesse für Schleiermachers Religionsverständnis, bei dem er ein Anzeichen dieser religionsphänomenologischen Motive vorfand.

Nun aber versucht er, ausgehend von seinem eigenen Bedarf, diese Motive zu beleuchten und zu beurteilen. Hierfür kommt der erste Band des *christlichen Glaubens* in Betracht und besonders Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit, weil sie – wie oben bemerkt – auf dem religiösen Erlebnis beruht

und dem Maß des philosophisch-wissenschaftlichen Wissens entzogen ist.

Das religiöse Erlebnis erwächst aus der Bekümmerung¹⁰ um das eigene Dasein, es ist weder theoretisch noch moralisch, sondern hat seine Wurzel in der faktischen Lebenserfahrung, in der sich der Sinn der eigenen Religiosität überhaupt offenbart. Was offenbart dieser Sinn? Einerseits die Unendlichkeit dessen, was weder die Sache der Erkenntnis noch der »Gegenstand« des Wollens ist, und andererseits die Grenze, an der die Erfahrung ihre äußersten Möglichkeiten erfährt und die Welt der »Gegenstand« des Handelns des Universum an uns wird. So ist die Religion »Sinn und Geschmak fürs Unendliche« (KGA I, 2, S. 212). Der Sinn »fürs Unendliche« entspringt weder dem Denken noch dem Handeln, sondern der Anschauung und dem Gefühl.¹¹ Wenn die Religion keine Art des theoretischen (*aisthetischen*) Wissens ist, dann wird Schleiermachers Gleichsetzung von Anschauung und Gefühl sehr problematisch. Das Unendliche anschauen impliziert nämlich wieder seine sinnliche bzw. *gegenständliche* Verfügbarkeit, in welcher es auf die individuelle Wahrnehmung zurückgeführt wird. Dann könnte Schleiermacher sehr leicht auf die Ebene der rationalen Theologie scholastischer Prägung zurückfallen. Diese Gefahr hat er schon in der zweiten Auflage der *Reden* bemerkt und den Begriff der Anschauung eliminiert.¹² Nun haben wir es nur noch mit dem Gefühl zu tun.

In seiner Analyse der »Frömmigkeit« geht Heidegger von Schleiermachers Verständnis derselben als einer »Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins« aus.¹³

¹⁰ Das, was die Bekümmerung um das eigene Dasein bei Heidegger bedeutet, spiegelt sich m.E. auch in Schleiermachers Diktum: »alles mit Religion tun, nichts aus Religion« (KGA I, 2, S. 219). Die Religion ist also kein Motiv des Denkens und Handelns, sondern das, was das Leben des religiösen Menschen mitkonstituiert, und zwar entscheidend. Mit Religion alles tun bedeutet deshalb: die Bekümmerung um das eigene Dasein *religiös* vollziehen. Vgl. dazu auch Gunter Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, S. 30 ff.

¹¹ Das Wesen der Religion »ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen« (KGA I, 2, S. 211).

¹² Vgl. dazu Jan Rohls, *Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der 'Glaubenslehre'*, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß 1984*, Bd. I, 1, hrsg. von Kurt Victor-Selge, Berlin/New York 1985, S. 223 ff.

¹³ Hier zitiert Heidegger F. D. E. Schleiermacher, *Christliche Glaube*, 2. Auflage, Berlin 1830, S. 7, in: GA 60, 330. Künftig als CG¹ zitiert.

Zugleich weist Heidegger auf die Beschreibung des Gefühls hin, die Schleiermacher von H. Steffens übernommen hat: es ist »die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins« (CG¹, S. 9, GA 60, 330).

Die Unmittelbarkeit setzt voraus, daß diese Gegenwart nicht eine *gedachte, mittelbare* ist, sondern die – mit Hegel gesagt – reichste und gediegenste Erkenntnis, und zwar deshalb, weil in ihr Schleiermacher zufolge nicht nur das ganze ungeteilte Dasein zum Vorschein kommt, sondern zugleich, weil sie es vor jedem theoretischen, objektbezogenen Zugriff bewahrt, »denn das mittelbare, in dem wir uns selbst wieder Gegenstand geworden sind, wird Gedanke«.¹⁴ Da die Religion weder Gedanke noch Wert ist, kann sie weder die Sache der Spekulation noch die Leistung eines moralischen Gesetzes sein, sondern das Gefühl, in welchem das Ganze des ungeteilten Daseins in seiner individuellen Darstellung zum Ausdruck kommt, nun aber so, daß dies Ganze in dem Individuellen nicht die Privation (*steresis*) erfährt, weil sie nicht die Leistung einer denkenden (transzendentalen) Subjektivität ist. Das »Selbstbewußtsein« des frommen Daseins ist das Gefühl selbst, und in ihm treten zusammen das »Veränderlichkeits-« und »Abhängigkeitsbewußtsein«.¹⁵ Das Veränderlichkeitsbewußtsein des individuellen Daseins ist das Bewußtsein der Grenze individuellen Darstellens desjenigen, was durch das transzendente, absolute Abhängigkeitsbewußtsein unmittelbar ins Gefühl tritt und damit die Grenze jener Darstellung und des Reflektierens überhaupt bestimmt. Andererseits tritt im Veränderlichkeitsbewußtsein zugleich eine geschichtliche Erfahrung auf, die in der durch das Gefühl bedingten Begegnung mit dem transzendenten Abhängigkeitsbewußtsein ihre Veränderlichkeit und Endlichkeit erfährt, welche ihm nicht erlauben, das Religiöse als ein »historisches« Faktum zu betrachten, zugleich unter dem klaren Bewußtsein, daß es nur geschichtlich, in Anbetracht jener Veränderlichkeit und Individualität zu erfahren ist. Und drittens: die-

¹⁴ F. D. E. Schleiermacher, *Ethik* (1816), in: *Werke*, Bd. 2, hrsg. von O. Braun, Leipzig² 1927, S. 589.

¹⁵ Schleiermacher unterscheidet das »menschliche« und »transzendente« Selbstbewußtsein: »Das bestimmte menschliche Selbstbewußtsein wird dabei als das die bestimmte Wirklichkeit des Selbstbewußtseins bedingende 'Veränderlichkeitsbewußtsein' charakterisiert, das transzendente Selbstbewußtsein hingegen als das die bestimmte Intellektualität des Selbstbewußtseins bedingende 'absolute Abhängigkeitsbewußtsein', in dem das Ich als solches sich seiner selbst als unter einem anderen, der 'absoluten Einheit' gehalten bewußt sei ... Das Abhängigkeitsbewußtsein tritt demnach niemals isoliert auf, sondern immer zugleich mit dem Veränderlichkeitsbewußtsein.« (J. Rohls, *Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*, S. 230–231.)

ses Zusammentreten des menschlichen (sinnlichen) und transzendenten Selbstbewußtseins wirft das Transzendente selbst in ein raumzeitliches Dasein, und zwar so, daß es nie soweit objektivierbar und anschaulich ist, daß es zum »Gegenstand« des reflektierenden Denkens werden könnte. Durch das transzendente Bewußtsein entzieht sich das Transzendente selbst dieser Vergegenständlichung und bedingt zugleich die Veränderlichkeit und Endlichkeit dieser *mittelbaren* raumzeitlichen und geschichtlichen Erfahrung, nun aber so, daß es nicht aus der Raumzeit und der Geschichte verschwindet. Das Gefühl als Horizont dieser Erfahrung ermöglicht dadurch die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins, ohne es ins individuelle, raumzeitliche und geschichtliche Dasein herabsinken zu lassen.

An dieser Stelle kommen Schleiermacher und Hegel zum schroffen Gegensatz:¹⁶ »daß im Gefühl mehr sei als im Denken«, ist für Hegel ein »gewöhnliches Vorurteil«, und zwar besonders »in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle«. ¹⁷ Das Gefühl ist für Hegel zwar die »präsenteste Form« des subjektiven Verhaltens zu einem Inhalt, aber »die Form der selbstischen Einzelheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als freies, als unendliche Allgemeinheit, – sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjektives, Partikulares ist«. ¹⁸ Ausgehend von der Schleiermacherschen Auffassung des Gefühls als dem Horizont, an dem sich das menschliche und transzendente Selbstbewußtsein kreuzen, ist zu sagen, daß das von ihm gedachte Gefühl nicht »ein Zufälliges, Subjektives, Partikulares« ist, weil es die individuelle »Offenbarung« des Ganzen ist und insofern durch dieses Ganze bestimmt wird. Die Zufälligkeit der individuellen Darstellung des Ganzen verschwindet in dem Augenblick, wo das transzendente Selbstbewußtsein als das absolute Abhängigkeitsbewußtsein den zufälligen Inhalt des menschlichen Selbstbewußtseins in der Notwendigkeit seiner Selbstdar-

¹⁶ »Hegel hatte bekanntlich das Gefühl zur niedrigsten Form für einen geistigen Gehalt erklärt und in seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher im Gefühl nur das Dasein des Naturgeistes entdeckt. Die Hegelianer (z.B. C. L. Micheler und L. Schaller), aber nicht nur sie (z.B. auch Ch. v. Sigwart) haben dann im 19. Jahrhundert Schleiermacher vorgeworfen, er fände aus der Subjektivität des Fühlens nicht heraus, und letztlich sei Verstand bei Schleiermacher reicher als das Gefühl.« (Gunter Scholz, *Braniff über Religion und Philosophie in Schleiermachers Glaubenslehre*, in: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hrsg. von G. Meckenstock, Berlin/New York 1991.)

¹⁷ G. W. Fr. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg ⁵1949, § 447, S. 380.

¹⁸ Ebd., S. 381.

stellung überwindet und die Individualität desselben aufhebt. Deshalb ist das Gefühl auch nichts bloß Subjektives, weil das subjektive Selbstbewußtsein als das reflektierende und mittelbare Denken vor der *unmittelbaren* Selbstdarstellung des Ganzen zurücktritt, und zwar wegen der Unmöglichkeit, dies Ganze individuell-subjektiv zu erfassen und darzustellen. Durch das Gefühl verhält sich der Mensch zur Welt der endlichen Dinge und zugleich zum Absoluten:

»Denn der Mensch, das mit dem Bewußtsein begabte endliche Wesen, entdeckt im Verhältnis zu anderen endlichen Dingen seine Freiheit und seine relative Abhängigkeit, im Verhältnis zum Absoluten, dessen endlicher Ausdruck es ist, entdeckt es seine absolute Abhängigkeit. Er wird sich dieser seiner absoluten Abhängigkeit und des Ewigen nur durch den Gegensatz zu seiner Freiheit und der Endlichkeit bewußt, und deshalb entwickeln sich Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein nur in gemeinsamer Beziehung aufeinander«. ¹⁹

Das Weltbewußtsein als vermitteltes kann deshalb nicht das unmittelbar Sichdarstellende, das Transzendente, zur Darstellung bringen, da es in diesem Fall zum Gegenstand des Weltbewußtseins geworden wäre. Das Transzendenzbewußtsein bleibt deshalb im Gegensatz zu diesem und daher dem Denken selbst entzogen. Das Gefühl bewahrt den transzendenten Inhalt vor dem Verfallen ins Transzendente des Weltbewußtseins. Daß »im Gefühl mehr sei als im Denken« bedeutet nun: »Gott offenbart sich selbst im Gefühl, und er offenbart die Welt und sich selbst im Wissen, aber so, daß er dem Denken ein Problem bleibt«. ²⁰

Da Schleiermacher in seiner Religionsauffassung sowohl den spekulativen als auch moralischen Zugang zur Religion vermeiden wollte, wählte er das Gefühl, welches keine Vorstellung und nichts Verworrenes und Unwirksames ist, sondern die individuelle Darstellung des Ganzen darstellt, das – wegen dieser Individualität der Darstellung – unübertragbar und nicht mitteilbar ist. Es ist »unenthüllbares Geheimnis«, weil es nie zur Offenbarung kommt, in welcher der Inhalt, das Unendliche oder Absolute, selbstentfremdet wäre. Dadurch rettet Schleier-

¹⁹ Gunter Scholz, *Braniff über Religion und Philosophie in Schleiermachers Glaubenslehre*, S. 28–29.

²⁰ Ebd., S. 22.

macher das Unendliche vor der Selbstentfremdung, Vergegenständlichung und Aufhebung.

»Es giebt sich nemlich darin zu erkennen das Geheimnißvolle dieses Verhältnisses, daß wir das Gefühl eines anderen durch seinen Ausdruck zwar inne werden, aber ohne es in uns aufzunehmen und in das unsrige verwandeln zu können.«²¹

Das Gefühl ist also kein Gegenstand des »Aussprechens« und »Nachbildens«, man kann es »nur Andeuten und Ahnden«. Es ist »präkommunikativ«,²² weil jeder Ausdruck notwendig individuell und deshalb nicht imstande ist, das Ganze des Gefühls auszudrücken. Wegen dieser Individualität gehört der Ausdruck notwendig dem Sprechenden, weshalb der Inhalt desselben auf die andere Individualität unübertragbar ist.

In dem so verstandenen Gefühl erfährt das menschliche Dasein den Sinn seiner Religiosität, welcher aus der Unmittelbarkeit des individuellen Lebens in seiner Zeitlichkeit (Endlichkeit) geschöpft wird. Das aus ihm erwachsende transzendente Selbstbewußtsein bestimmt das *Wie* jeder Welterfahrung, die nun als die »Offenbarung« des Sinnes jener eigenen Religiosität zu verstehen ist, welche als die »primäre Kundgabe der Subjektivität« fungiert.²³ Die Offenbarung des Sinnes im *Wie* des Welterfahrens, also *sub speciae* des religiösen Gefühls, bestimmt dadurch zugleich das *Wie* des eigenen Existierens und Selbstbewußtseins:

»Die *konstitutive* Form des irgendwie bestimmten (unvermittelten) Selbstbewußtseins umschreibt den Sinn *personalen Existenz* und baut sich ein in das Urkonstitutivum historischen Bewußtseins« (GA 60, 330).

Die »*personale Existenz*«, das menschliche (Welt-)Bewußtsein, findet in dem durch das Gefühl sich offenbarenden transzendenten Selbstbewußtsein ihren Sinn, welcher nicht durch alles als es selbst »motiviert« ist. Das »Urkonstitutivum historischen Bewußtseins« ist hier also nicht das bloß Historische als solches, sondern das *Wie* dieser historischen Erfahrung oder der Sinn jeder endlichen Welterfahrung. Die Voraussetzungen

eines solchen historischen Bewußtseins sind für Heidegger nicht die historischen Gegebenheiten, sondern die »wesenhafte *Wert-aufgeschlossenheit*« und eine »*primäre Sinn-Liebe*«. Erst in diesen entdeckt sich das »Irgendwoherbetroffensein des Bewußtseins« bzw. das Urkonstitutivum desselben:

»Treffbar kann nur sein nicht ein leeres Blatt, ein ausgehöhltes Ich, ein punktuell Selbst, sondern nur erfülltes und nach Erfüllung verlangendes personales Sein, das eine solche Struktur hat, die ihm Erfülltsein von bestimmten Lebensweltgütern und im Erfülltsein das Weiterwachen und Erfülltwerden ermöglicht« (GA 60, 330–331).

Das ursprüngliche »Getroffensein« personaler Existenz liegt in der unmittelbaren Erfahrung der Lebensbedeutsamkeit dessen, was diese Existenz in ihrer bloßen Historizität und Endlichkeit übertrifft und sie im Zeitlichen mit einem die Grenze der zeitlichen Faktizität sprengenden Sinn erfüllt. Diese primäre »Sinn-Liebe« macht die Grundstruktur des personalen Seins aus: erst das Verlangen nach der »Sinn-Erfüllung« der personalen Existenz ermöglicht eine Kontinuität des Ich bzw. des personalen Bewußtseins, welches kein ausgeleertes *cogito* ist, sondern ein unaufhörlicher Strom des sinnhaft Erlebten. Die Motivation, welche hier am Werk ist, ist weder *theoretisch* noch *moralisch*: sie wurzelt in jenem ursprünglichen Sinn-Verlangen, welches nach einer Erfüllung strebt, die nur im *Vollzug* der eigenen Existenz am Leitfaden des sinnhaft Erlebten möglich wird.²⁴ Das erfüllte und Erfüllung verlangende Ich stellt eine Art des unmittelbaren Selbstbewußtseins dar, dessen »Denken« nicht vom unmittelbaren Existenzvollzug zu trennen ist.

»Das Denken des Ich und selbst das Denken des bestimmten Ich, wenn ich mich als dieses Einzelne denke, bleibt immer dasselbe als der Ausdruck der Beharrlichkeit desselben Lebens in der Verschiedenheit der Momente.«²⁵

²⁴ Die *religiöse Motivation*, das im Gefühl ursprünglich erfahrene »Getroffensein« des religiösen Daseins, ist nicht durch den Gegensatz des Denkens und Wollens bewegt, sondern stellt – gerade umgekehrt – eine Einheit heraus, welche diesen Gegensatz aufhebt, ohne die Korrelate desselben aufzuheben. Genau das geschieht im Gefühl: »Im Gefühl sind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transzendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze.« (F. D. E. Schleiermacher, *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von C. Lommatzsch, Berlin 1974, S. 428.)

²⁵ Ebd., S. 68.

²¹ F. D. E. Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, in: *Werke*, hrsg. und eing. von Otto Braun, Leipzig 2 1927, Bd. 2, S. 598.

²² Vgl. dazu Wolfram Högbe, *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*, Frankfurt am Main 1996, S. 71 ff.

²³ Vgl. ebd., S. 71–72.

»Personales Sein«, das »bestimmte Ich« wird nicht durch den Geist, seine Objektivationen und Werte motiviert. Seine »Beharrlichkeit« besteht darin, in sich selbst für das es Betreffende lebensweltlich und in der Mannigfaltigkeit seiner Lebensäußerungen »dasselbe« Ich zu bleiben. Das »reine Ich«, das Heidegger der Religionsauffassung Schleiermachers entnommen hat, ist nicht das entleerte, welt- und seinsfreie *cogito* eines Descartes, sondern das *Ich in der »Form der Betroffenheits- und Erfüllungsmöglichkeit überhaupt«* (GA 60, 331–332). Das »reine Ich« dieser Prägung ist in seinem Vollzug von der »Reinheit« des Denkens, Urteilens und Wertsetzens im kartesischen Sinne wirklich »rein«. Es verlangt nach der reinen Erfüllung, und dieses Verlangen, das Gleichbleibende und Beharrliche dieses Ich, bleibt in allen Objektivationen und Momenten immer wieder rein, das, was sich jedem »reinen« Denken entzieht. Nur unter dieser Voraussetzung ist für Heidegger das »reine Ich das Urkonstitutivum« (GA 60, 331), der unverfügbare Lebensvollzug des Lebens.

Aus dieser Sicht dürfte man auch versuchen, in Anbetracht des bei Heidegger ursprünglich Intendierten das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit der Schleiermacherschen Religionsauffassung *existential-ontologisch* zu deuten.

Der *transzendente* Grund der existentialen Betroffenheit ist selbst nicht eine existentielle Gegebenheit, welche durch Wahrnehmung und Denken darstellbar wird. Er ist eine unmittelbare Selbstgegebenheit, die jedem transzendentalen und vermittelnden Konstitutionsversuch entzogen bleibt, nun aber so, daß er jede Bewußtseinstätigkeit und sogar das wirkliche Sein des Menschen »begleitet« und begründet,²⁶ und das unmittelbare Selbstbewußtsein davon, jene ursprüngliche Betroffenheit des »personal Existenten«, das heißt das »Gefühl«, durch das das betroffene Ich in seiner Existenz die *Abhängigkeit* von diesem transzendenten Grund erfährt. Sein Abhängigkeitsgefühl ist also eine ganz andere Art des »Wissens«, welches aus der existenzialen Betroffenheit und dem Verlangen nach der Sinn-Erfüllung entsteht. Nur das so entstandene, auf dem Abhängigkeitsgefühl beruhende unmittelbare Selbstbewußtsein ist nicht von der unmittelbaren Existenz des durch das Transzendente be-

²⁶ »Der transzendente Grund bleibt außerhalb des Denkens und wirklichen Seins, aber er ist immer die transzendente Begleitung und der Grund beider. Es gibt daher keine andere Repräsentation dieser Idee als im unmittelbaren Selbstbewußtsein; denn in beiden Formen der Denkfunktionen kann er nie aufgeben, weder als terminus ad quem noch a quo.« (F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik*, hrsg. von R. Odebrecht, Darmstadt 1976, S. 307.)

troffenen Ich verschieden, wie es mit dem *mittelbaren* spekulativen Wissen der Fall ist.²⁷ Weil das unmittelbare Selbstbewußtsein das Urkonstitutivum der personalen Existenz ist – das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von dem transzendenten Grund als jenes Selbstbewußtsein selbst ist für Schleiermacher nichts »Zufälliges, Subjektives und Partikulares« (Hegel) – sondern ein »wesentliches Lebenselement« darstellt, welches als das Invariante und auf nichts Individuelles Zurückzuführende in jedem Bewußtsein dasselbe bleibt.²⁸ Sich abhängig zu fühlen bedeutet deshalb das Selbstbewußtsein davon zu haben, daß die *Gewißheit* des transzendenten Grundes nicht eine subjektive (transzendente) Leistung ist, daß das »Sein Gottes« »nicht nur einseitig von der Gottesbeziehung des frommen Selbstbewußtseins abhängt«,²⁹ sondern daß die Selbstgewißheit des Absoluten durch nichts bedingt wird. Und wenn das fromme Ich nicht im »Besitz« dieser Gewißheit ist, fungiert Gott, der transzendente Grund des unmittelbaren Selbstbewußtseins, nur als das »mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins« (CG¹, 29), als die Quelle jeder denkenden und wollenden Beziehung zur Welt. Für Heidegger aber bedeutet das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit den Selbstverlust des reinen Ich, welches für ihn sinngebende Form der Betroffenheit ist:

»('Abhängig-fühlen' grenzt schon zu sehr an theoretische Objektivierung, an ein aus sich selbst Herausgehen und ein Feststellen einer Beziehung dieses objektivierten Selbst zu einem anderen.)

'Schlechthinnige Abhängigkeit': dieser Deutungssinn ist zu roh, er objektiviert zu sehr in einer seinstheoretischen – spezifisch die Naturrealität betreffenden – Richtung« (GA 60, 331).

Offenbar übersieht Heidegger hier den bei Schleiermacher herausgearbeiteten Unterschied zwischen unmittelbarem (tran-

²⁷ »Allein das Wissen selbst ist uns im Selbstbewußtsein nur im Sein gegeben, aber als ein von ihm verschiedenes.« (*Dialektik*, S. 53). Es geht hier um einen grundlegenden Unterschied des Selbstbewußtseinsbegriffs bei Kant und Schleiermacher: »Gegenüber Kant begreift Schleiermacher Selbstbewußtsein aber nicht nur als eine Art des Wissens, sondern zugleich als eine Art des Seins« (Michael Eckert, *Gott, Welt und Mensch in Schleiermachers Philosophischer Theologie*, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. I, 1, S. 284).

²⁸ »Dies ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl ist nicht zufällig, sondern ein wesentliches Lebenselement, ja nicht einmal persönlich verschieden, sondern gemeinsam in allem entwickelten Bewußtsein dasselbige« (CG¹, S. 124).

²⁹ Falk Wagner, *Theologie im Banne des religiös-frommen Bewußtseins*, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. I, 2, S. 926.

szendentem) und vermitteltem (gegenständlichem) Selbstbewußtsein: während nämlich das gegenständliche Selbstbewußtsein eines Herausgehens aus sich selbst bedarf, um dadurch die Vorstellung von der Welt und von sich selbst zu erlangen,³⁰ bleibt das unmittelbare Selbstbewußtsein ungegenständlich, weil bei diesem jene sinnliche Gewißheit fehlt, die das Herausgehen und die »theoretische Objektivierung« überhaupt möglich macht. Das durch dieses Selbstbewußtsein konstituierte Selbst ist nicht das »objektivierte«, weil seine Beziehung zu Gott eine andere als die Beziehung zu einem weltlich und gegenständlich gegebenen Anderen ist.³¹ Dieser Deutungssinn ist deshalb nicht zu roh, weil Schleiermachers Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins nicht »seinstheoretisch« ist, sondern gerade anzeigt, daß dieses Selbstbewußtsein nicht nur eine Art des »Wissens« ist, sondern vielmehr die entscheidende Art des Seins der religiös betroffenen Existenz und deshalb »ein wesentliches Lenselement« darstellt, in welchem das Selbst den Sinn seiner Existenz erfährt und vollzieht. Wahrscheinlich bezieht sich Heidegger hier auf die Apriorität und Invariabilität des Inhalts des religiösen Gefühls bzw. auf die Behauptung Schleiermachers, daß das Gefühl »gemeinsam in allem entwickelten Bewußtsein dasselbige« bleibt, was dann die verschiedenen Modi des existentialen Beziehens zu Gott ausschließt. Deshalb sagt er:

»Es muß vielmehr das Urverhältnis als von Seele zum absoluten Geist und umgekehrt schwingend gedeutet werden, so zwar, daß es eine Struktur ausweist, in der die Möglichkeiten (der Struktur nach) für Erfüllungen der mannigfaltigsten Art angelegt sind« (GA 60, 331).

Das »Urverhältnis der Seele zum absoluten Geist« gründet für Heidegger in der faktischen Lebenserfahrung der eigenen Religiosität, in der »Form der Betroffenheit« (das reine Ich als das Urkonstitutivum), welche die mannigfaltigsten existentialen Arten der Sinn-Erfüllung bedingt, und zwar im Horizont der historischen Erfahrung. Es geht bei ihm nicht um das »Woher« unserer Abhängigkeit, sondern um das »Worauf« des Sinnes der religiösen Erfahrung. Die Beziehung der Seele zum ab-

soluten Geist wird daseinsmäßig bestimmt und nicht durch das Absolute selbst verursacht, weil es nicht der »Gegenstand« der existentialen Analyse sein kann. Das Urverhältnis der Seele zum Absoluten gründet also nicht im Abhängigkeitsgefühl, sondern in der faktischen Lebenserfahrung, in welcher der Bezugssinn bzw. das Wie des Erfahrens in der faktischen Lebenssituation zum Vorschein kommt (vgl. GA 60, 12 f.). Bei Schleiermacher geht es aber nicht nur um die faktische Lebenserfahrung des Glaubens, sondern zugleich darum, wie sich »im Sein des Menschen das Verhältnis Gottes zur Welt« zur Darstellung bringt,³² so daß sich die faktische Lebenserfahrung sub specie dieser Selbstdarstellung vollzieht und die Beziehung des einzelnen Selbst sowohl in seiner Beziehung zum Absoluten als auch zum weltlich Anderen wesentlich und entscheidend bestimmt. Das Selbst steht in der »wechselnden Bestimmtheit« nur zu dem Anderen,³³ während die Beziehung zu Gott durch absolute Abhängigkeit bestimmt wird. Deshalb ist es für Heidegger objektiviert, es ist ein aus sich Herausgehen, obwohl »ein stetiges Sichfolgen und Sichdurchdringen von Situationen« (GA 60, 331), in welchem es den »Nullpunkt« oder das »Urkonstitutivum« jedes Nicht-Ich- und Sich-selbst-Setzens darstellt, so daß es Heidegger zufolge immer »noch zu sehr naturtheoretisch charakterisiert« wird (GA 60, 331). Diese Behauptung begründet Heidegger ausgehend von dem Schleiermacherschen Verständnis des (Selbst-) Bewußtseins, welchem er den Husserlschen Begriff desselben gegenüberstellt:

»Die Zusammenhänge sind vielmehr solche, daß sie sich aus der Grundstruktur des Bewußtseins aufbauen. Hierfür ist der von Husserl stark beigezogene Begriff der Fundierung ein außerordentlicher Schritt vorwärts in den wahren Zusammenhängen. Situationen können sich ablösen rein auf Grund der Bewußtseinsgehalte, oder *motiviert* durch bestimmte Stufung der Lebendigkeiten der spezifischen Aktcharaktere« (GA 60, 331).

Das die Dinge setzende gegenständliche Bewußtsein, welches »mit dem Sein der Dinge vermischt« ist, setzt für Heidegger die Dinge nicht ausgehend von jenen faktischen Lebenssituationen, d.h. von dem faktischen Bewußtseinsgehalt, sondern von der »Grundstruktur des Bewußtseins«. Dieses Setzen

³⁰ Vgl. CG¹, S. 16.

³¹ »Zwar kann Schleiermacher konstatieren, daß das Sich-schlechthin-abhängig-Fühlen identisch sei mit dem Sich-seiner-selbst-als-in-Beziehung-mit-Gottbewußtsein. Doch dieses Bewußtsein davon, daß ich mich selbst in Beziehung mit Gott befände, dürfe nicht in der Weise dem gegenständlichen Bewußtsein angeglichen werden, daß Gott dabei als etwas äußerlich Gegebenes betrachtet würde.« (Jan Rohls, *Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*, S. 228)

³² M. Eckert, *Gott, Welt und Mensch* ..., S. 289.

³³ »Das Denken setzt das Sein der Dinge in uns, weil sie uns Gegenstände sind; die Willenstätigkeit macht unser Sein zum Sein der Dinge, weil wir unsere Zweckbegriffe in ihm realisieren. So bleibt unser reines Sein nur im Selbstbewußtsein; in beiden anderen Funktionen ist es schon mit dem Sein der Dinge vermischt« (*Dialektik*, S. 291).

ist aber nicht ohne jene »Vermischtheit« mit dem Sein der Dinge möglich, weshalb zugleich der Vorwurf entfällt, Schleiermacher bleibe auf der Linie der Fichteschen Theorie eines selbstsetzenden Ich.³⁴ Heidegger meint dagegen, daß Husserls Begriff der Fundierung einen »außerordentlichen Schritt vorwärts« in Richtung der Befreiung des situationsgegebenen »Gehalts« darstellt, denn die Aktcharaktere, die sich im phänomenologisch verstandenen Bewußtsein konstituieren, schließen sowohl den wahrgenommenen Gehalt als auch die situationsgebundene Sinngebung diesem Gehalt ein, weshalb er die »Lebendigkeit« (Bedeutsamkeit) für das aktuelle Bewußtsein überhaupt hat und es selbst *motiviert*, diese Akte zu vollziehen. Bei Schleiermacher sind diese Akte Heidegger zufolge situationsunabhängig, weil die Grundstruktur des Bewußtseins als ein Sich-abhängig-Fühlen »ein stetiges Sichfolgen« darstellt, in welchem ein Akt des Setzens nicht durch eine Situation *motiviert* ist, sondern durch das Gefühl, welches jede lebensweltliche Sinngebung charakterisiert. Das sichfolgende Selbst der Glaubenslehre Schleiermachers bleibt in den Situationen unverändert, weil der Sinn seiner Existenz, nach welchem es strebt, nur im Situations- und Zeitlosen seine Erfüllung findet. Für Heidegger aber fundieren die Situationen jede sinnhafte Erfahrung, in welcher die Faktizität des Lebens selbst in ihrer Zeitlichkeit, d.h. *historisch*, erfahren wird.³⁵ Die bei Schleiermacher angestrebte Erfahrung des Geschichtslosen hebt für Heidegger letzten Endes sowohl die Bedeutsamkeit der Situationen als auch die Wesentlichkeit der Erfahrung des zeitlich fundierten menschlichen Daseins auf.

»Die 'Situationen' sind um so 'reiner' unmittelbar (entsprechend die spezifische Objektivität), spezifisch klarer, gewisser, je eher das jeweilige Erlebnis zu einer originären, selbständigen Momenterfüllung des Bewußtseinsstromes, zu einem lebendigen wurzelhaften Historischsein gelangt« (GA 60, 331).

Das »Historische« als »Kernphänomen« der Heideggerschen Phänomenologie des religiösen Lebens will darauf hinweisen, daß eine gläubige Existenz die Zeitlichkeit als solche *lebt* (GA 60, 80). Das faktische »Gewordensein« dieser Existenz, das das

»Historischsein« derselben, nicht aber ihr zeitloses »Woher« ist, macht den Ausgangspunkt der Heideggerschen *verstehenden Phänomenologie* des religiösen Daseins aus. Das Gewordensein der gläubigen Existenz erfüllt sich in einem Sichdurchdringen von Situationen, in welchem das »Worauf« dieser Existenz ihre momentane Sinnerfüllung erfährt. Erst darin schlägt sich das Historischsein einer faktisch gewordenen Existenz nieder.

»*Historisch* ist das Bewußtsein immer nur in der Momenterfüllung, nie in der bloßen Reinen-Ich-Reflexion« (GA 60, 331).

Das *historische* Bewußtsein konstituiert sich für Heidegger nicht durch die »Reine-Ich-Reflexion«, nicht durch ein *cogitatio*, das nach den »zeitlos gültigen Sätzen« und Wahrheiten strebt. Es entsteht aus der Historizität seines »Gegenstandes«, welcher die Eigenschaft hat, »in der Zeit zu verlaufen, sich zu wandeln« (GA 60, 32), und diese Eigenschaft macht seine »unmittelbare Lebendigkeit« aus, welche nicht gestattet, das zu denkende Phänomen »wissenschaftstheoretisch« zu entleeren, sondern *verlangt*, in diesen *historischen* Gestalten seines Erscheinens erfahren zu werden. Das erfahrende Bewußtsein ist also das Bewußtsein von der Vielgestaltigkeit, Wandelbarkeit und Zeitlichkeit des Phänomens. Andererseits ist es selbst *historisch*, denn die waltende Art seines Erfahrens erfüllt sich auch durch die »Mannigfaltigkeit der historischen Gestaltungen«, durch die verlaufenden und sich ändernden Lebenssituationen, in welchen das Phänomen selbst in seiner »Bedeutsamkeit« erfahren wird. Erst diese situationsbedingte »Bedeutsamkeit« bestimmt den Gehalt des Erfahrens selbst und dadurch zugleich die Art der Bewußtseinskonstitution:

»Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem*, was ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit u.ä. Ich selbst *erfahre nicht einmal mein Ich in Abgesetztheit*, sondern bin dabei immer der Umwelt verhaftet. Dies Sich-Selbst-Erfahren ist nicht theoretische 'Reflexion' ist nicht 'innere Wahrnehmung' u. ä., sondern selbstweltliche Erfahrung, weil

³⁴ Michael Eckert hat richtig gegenüber Falk Wagner bemerkt, daß Schleiermacher im Gegensatz zu Fichte das Ich nicht als »selbstsetzend« denkt, »sondern das 'reine Sein' des Menschen wird als 'setzend' behauptet« (M. Eckert, *Gott, Welt und Mensch* ..., S. 285).

³⁵ »Der Begriff 'faktisch' darf nicht von bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus gedeutet werden; er wird nur vom Begriff des 'Historischen' her verständlich« (GA 60, 9).

das Erfahren selbst einen weltlichen Charakter hat, bedeutsamkeitsbetont ist, so zwar, daß die eigene erfahrene Selbstwelt faktisch gar nicht mehr von der Umwelt abgehoben ist« (GA 60, 13).

Das umweltliche, in Abhängigkeit von der Erfahrung der Bedeutsamkeit konstituierte Ich ist deshalb immer »momentan« erfüllt, weil das Ich umweltlich Begegnende selbst wandelbar und zeitlich verlaufend ist, so daß seine Bedeutsamkeit keinen invarianten Gehalt darstellt, welcher durch eine eidetische Reduktion auf das Wesentliche, Unwandelbare und Zeitlose zurückzuführen ist. Die Form der Betroffenheit oder der Erfahrung der Bedeutsamkeit ist also nicht das »reine Ich«, welches Heidegger dem Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers vorwirft, sondern die »selbstweltliche Erfahrung«, welche von ihren Situationen und der Umwelt in ihrer Zeitlichkeit nicht mehr zu trennen ist. Das historische Bewußtsein ist nicht ein »Sichselbstsetzenkönnen«, sondern eine Gesetztheit, eine existentielle, daseinsmäßige Verankerung in der selbstweltlich erfahrenen Umwelt, welcher das Bewußtsein als die Lebensbedeutsamkeit begegnet, nicht umgekehrt. Und die Religion *historisch* erfahren, bedeutet in diesem Zusammenhang: das, was meine genuin personale Existenz betrifft, als eine *Berufung* erfahren, welche ein »absolutes Konstituens des Geistes und Lebens überhaupt« (GA 60, 332) ist, und zwar dadurch, daß meine faktische Existenz in ihm ihre Erfüllung findet. Da es aber in der Religion um Gott geht, bleibt dieses *historisch-* und *situationsbetonte* Verlangen nach Erfüllung immer wieder ein ewiges Verlangen, weshalb es für Heidegger nicht phänomenologisch als »Gewordensein« und »überhaupt nicht seinsmäßig« (GA 60, 332) gedeutet werden kann, sondern nur als eine leere Intention des Bewußtseins, deren Leerheit sich in der *Ungegenständlichkeit* ihres Gegenstandes gründet und nur im Vollzug der faktischen Lebenserfahrung eine Erfüllung findet, die für die betroffene Existenz nur während dieses Vollzugs einen »Sinn« hat und nicht als etwas Gesetztes zu verstehen ist. Eine so verstandene historische, ungegenständliche, nicht daseinsmäßig zu deutende, aber den Sinn des Daseins selbst stiftende Intentionalität gewinnt erst jetzt für Heidegger ihre »apriorische Deutung als Urelement des Bewußtseins«, in welcher »al-

lererst jedes mögliche 'Sichselbstnichtsogesezthaben'« (GA 60, 332) gründet, bzw. die Möglichkeit einer Erfahrung, die nicht mehr welt-, gott- und sichselbstsetzende ist. In einer solchen Erfahrung ist Gott kein theoretisches Noema, sondern das, was zur originären Lebenssphäre gehört, das, was das Leben überhaupt sinnvoll macht. Das »Sichrichten auf« des Bewußtseins in diesem nichtsetzenden, ungegenständlichen Sinn (*nichtintentionale Intentionalität*) ist nur unter der Voraussetzung einer »Stimmung« möglich, welche »selbst wesenhaft in-der-Welt-Sein ist« (SZ 137), die Grundart des Sichbefindens, in dem sich das Ganze der Welt erschließt und erfährt. Darin sieht Jahn Rohls die Ähnlichkeit zwischen Schleiermachers Bestimmung des Gefühls und Heideggers Beschreibung der Befindlichkeit bzw. der Stimmung:³⁶

»Ein Mensch ist demnach fromm, wenn es sich bei dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit um ein Grundgefühl handelt, das darüber entscheidet, wie die jeweilige Stimmung, in der er sich befindet, insgesamt bestimmt.«³⁷

Und tatsächlich: wenn die Stimmung der religiösen Berufung das Ganze des Welterschließens und Sichbefindens, das den »Geist« und das »Leben überhaupt« bestimmt und motiviert, und zwar in einer Weise, die sich jeder Vergegenständlichung entzieht, dann sieht man eine wirkliche Ähnlichkeit zwischen der so bei Heidegger verstandenen Stimmung und des Schleiermacherschen Abhängigkeitsgefühls, welches auch eine nichtintentionale Intention ist, die als »allgemeines Lebenselement« die Grundart des Sichrichtens auf Gott, die Grundart des Erfahrens bestimmt, in welchem sich der Sinn des im Ganzen so Erschlossenen im Vollzug des eigenen personalen In-der-Welt-Seins entdeckt. Deshalb ist die Stimmung bzw. das Gefühl das »Urelement des Bewußtseins«, in welchem es erst die Möglichkeit eines »Sichselbstnichtsogesezthaben« erfährt. Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, das weder *theoretisch* noch *wertsetzend* ist, bewahrt das es Bedingende vor jeder Vergegenständlichung. Es ist weder rational noch irrational, sondern *historisch* und »bedeutsamkeitsbetont«. Am Leitfaden dieses Gefühls vollzieht sich das Leben eines Gläubigen in seinem ureigensten Element. Und deshalb ist es nichts »Zufälli-

³⁶ Er beruft sich dabei auf das Werk von M. Trowitzsch, *Zeit zur Ewigkeit*, München 1976, S. 115.

³⁷ J. Rohls, *Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*, S. 250.

ges« und »Subjektives«, sondern der Grundmodus des gläubigen Daseins, in welchem sich überhaupt erschließt, »wie einem ist«. (SZ 134) »Daß es so etwas überhaupt gibt, gehört zum Wesen und zur 'Möglichkeit' lebendigen Bewußtseins« (GA 60, 332).

Andrina Tonkli - Komel DAS GEFLECHT VON SPRACHE UND ZEIT

Bekanntlich hat Martin Heidegger im *Humanismusbrief* das Scheitern seines Versuchs mit der Seinsfrage in *Sein und Zeit* einer kritischen Selbstreflexion unterzogen. Dort steht es, daß das Denken »mit der Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam« (BH, GA 9, 328). Schon in der Einleitung zu *Sein und Zeit* finden wir eine erwägenswerte Bemerkung Heideggers, daß beim Auffassen des Seienden in seinem Sein, was etwas anderes sei als »über Seiendes erzählend zu berichten [...] nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die 'Grammatik' fehlt« (GA 2, 52).

Vielleicht deutet diese Bemerkung schon an, daß die Sprache der Metaphysik nicht durch die Irrgärten der Seinsfrage hindurchkommt. Im Hinblick auf den ursprünglichen Plan von *Sein und Zeit*, der eine Interpretation des Sinnes vom Sein auf den Horizont der Zeit vorsah, könnten wir demnach vermuten, daß uns die Worte bzw. die Grammatik für die (ekstatisch-horizontalen) Zeitschemata fehlen, in denen das Sein denkbar und aussprechbar wäre. Trotzdem wird nicht völlig geklärt, ob das Problem die Sprache der Metaphysik darstellt oder die Sprache überhaupt, die sich schon der Grundlage nach metaphysierend verhält. Eine Sprache können wir uns jedoch dort, wo wir schon eine Sprache sprechen, nicht einfach einfallen lassen, und dies bezeugt eine eigentümliche Verflochtenheit von sprachlicher und zeitlicher Erfahrung.

Vielleicht ist hier der richtige Ort, eine Bemerkung Husserls aus der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* anzuführen, die in dieselbe Richtung wie die Bemerkung Heideggers aus *Sein und Zeit* verweist:

»Die zeitkonstituierenden Phänomene sind also evidentenmaßen prinzipiell andere Gegenständlichkeiten als die in der Zeit konstituierten. Sie sind keine individuellen Objekte bzw. keine individuellen Vorgänge, und die Prädikate solcher kön-

nen ihnen sinnvoll nicht zugeschrieben werden. Also kann es auch keinen Sinn haben, von ihnen zu sagen (und in gleicher Bedeutung zu sagen), sie seien im Jetzt und seien vorher gewesen, sie folgten einander zeitlich nach oder seien miteinander gleichzeitig usw. Wohl kann und muß man sagen: eine gewisse Erscheinungskontinuität, nämlich eine solche, die Phase des zeitkonstituierenden Flusses ist, *gehöre* zu einem Jetzt, nämlich zu dem, das sie *konstituiert*, und *gehöre* zu einem Vorher, nämlich als die, die konstitutiv ist (wir können nicht sagen: war) für das Vorher. Aber ist nicht der Fluß ein Nacheinander, hat er nicht doch ein Jetzt, eine aktuelle Phase und eine Kontinuität von Vergangenheiten, in Retentionen jetzt bewußt? Wir können nicht anders sagen als: Dieser Fluß ist etwas, das wir *nach dem Konstituieren* so nennen, aber es ist nichts zeitlich 'Objektives'. Es ist die *absolute Subjektivität* und hat die absoluten Eigenschaften eines *im Bilde* als 'Fluß' zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, 'Jetzt' Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachmomenten. Für all das fehlen uns die Namen.«¹

Der angeführte Absatz zeigt uns zuerst, daß das Fragen Husserls nach der Subjektivität des Subjekts nicht auf die Positionen des neuzeitlichen Subjektivismus zurückzuführen ist, weil dieser die Konstitutionsproblematik ausschließt. Dies ist vor allem deswegen zu erwähnen, weil dadurch Heideggers Doppelposition in *Sein und Zeit* ein wenig verständlicher wird: einerseits stellt Heidegger seine Konzeption des Daseins dem neuzeitlichen Subjekt gegenüber, andererseits sollte aber gerade aus der Analytik des Daseins die »richtige« Auslegung der Subjektivität des Subjekts folgen. Dieses Bemühen steht unbezweifelbar mit dem transzendental-phänomenologischen Erbe Husserls in Verbindung, das Heidegger in der Zeit von *Sein und Zeit* noch positiv verstand. Mit dem Herausstellen der Subjektivität des Subjekts bereitete er sich freilich den Absprung in das Da-sein, den er erst auf der seinsgeschichtlichen Ebene des Denkens in den dreißiger Jahren völlig verwirklichte. Zu der Zeit verliert sich – anscheinend – jede Spur vom phänomenologischen Vermächtnis Husserls.

¹ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), Hua X, Den Haag 1966, S. 74 ff.

Es ist wichtig, daß sowohl in den Konstitutionsproblemen der Subjektivität des Subjekts bei Husserl sowie in dem existenzialen Entwurf des Daseins bei Heidegger zwei wesentliche Konstituenten auftreten: *Sprache und Zeit* und ihre gegenwärtige Verflochtenheit. Beide Philosophen sind hier fast ausweglosen Schwierigkeiten begegnet. Heidegger hat zwar in dem realisierten Teil von *Sein und Zeit* nicht so viele Probleme mit der sprachlichen Vermittelbarkeit der Zeitstrukturen wie mit der Zeitlichkeit, in der sich die Rede primär als das existenziale Konstituens der Sprache zeitigt. Das Problem kommt deutlich im § 68 von *Sein und Zeit* vor, der den Titel *Die Zeitlichkeit der Rede* trägt und der unter Interpreten Heideggers einen Stolperstein darstellt. Zuerst schon wegen seiner Kürze, die an sich eine gewisse Aufgabe der ontologischen Explikation der Sprache anzeigt.² Friedrich Wilhelm von Herrmann weist in seinem Buch *Subjekt und Dasein* aus dem Jahre 1974 zwar sehr überzeugend die Vorwürfe zurück, die in bezug auf den erwähnten § 68 von *Sein und Zeit* immer wieder vorkommen.³ Wir vermissen jedoch ein strengeres Beharren auf dem Aufklären des Bezuges zwischen der Zeitlichkeit und der Rede bzw. zwischen der Zeit und der Sprache, die bei Heidegger an dieser Stelle ausblieb.

Bei der Herausstellung der *Zeitlichkeit der Rede* ist die einleitende Feststellung Heideggers problematisch, nämlich, daß die Rede als das existenziale Konstituens der Sprache sich nicht primär in einer Ekstase der Zeit zeitige, wie z. B. die Befindlichkeit in der Gewesenheit oder das Verstehen in der Zukunft: »Die volle, durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen konstituierte Erschlossenheit des Da erhält durch die Rede die Artikulation. Daher zeitigt sich die Rede nicht primär in einer bestimmten Ekstase« (GA 2, 349). Können wir also behaupten, daß die Rede der Ganzheit der Zeit angehört? Die Sprache fällt zugleich immer von ihr ab, indem sprechendes Dasein sich der Welt (dem Verfallen) überläßt. Heidegger sagt nämlich auch: »Weil jedoch die Rede faktisch sich zumeist in der Sprache

² Diese wird in der Schlußpassage des § 34 von *Sein und Zeit* angedeutet, die das Phänomen der Rede als des existenzialen Konstituens der Sprache behandelt: »... die philosophische Forschung [muß sich einmal] entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt ... Die vorliegende Interpretation der Sprache sollte lediglich den ontologischen 'Ort' für dieses Phänomen innerhalb der Seinsverfassung des Daseins aufzeigen und vor allem die folgende Analyse vorbereiten ...« (GA 2, 221).

³ Vor allem von Otto Pöggeler in *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 209–210, und von Günter Wohlfahrt, *Der Augenblick – Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg/München 1982, S. 113–142.

ausspricht und zunächst in der Weise des besorgend-bereden-den Ansprechens der 'Umwelt' spricht, hat allerdings das *Gegenwärtigen* eine *bevorzugte* konstitutive Funktion« (GA 2, 221). Aus dem Gesagten könnten wir schließen, daß die Sprache, insofern sie dieselbe primäre Zeitekstase wie das Verfallen besitzt, am Verfallen irgendwie wesentlich mitbeteiligt ist.⁴ Dies steht jedoch nicht außerhalb der Hauptaufgabe von *Sein und Zeit*, die Seinsfrage der Vergessenheit zu entreißen, in die sie »wegen« der und »durch« die Sprache geraten ist.

Das Verhältnis zwischen der Rede bzw. Sprache und der Zeit verschärft sich nämlich noch mit der Grundvoraussetzung Heideggers, die er in der Einleitung zu *Sein und Zeit* stellt: das Sein wird bei den Griechen primär aus der Gegenwart als der Anwesenheit aufgefaßt:

»– [D]as schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon *Parmenides* zum Leitfaden der Auslegung des Seins genommen – hat die temporale Struktur des reinen 'Gegenwärtigen' von etwas. Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – Gegenwart, d. h. es ist als Anwesenheit (*ousía*) begriffen« (GA 2, 35).

Das Verhältnis der Rede und der Zeitlichkeit, bzw. der Sprache und der Zeit, greift maßgeblich in den Versuch der ursprünglichen Fragestellung Heideggers nach dem Sinn von Sein ein, die, wie wir wissen, nicht planmäßig durchgeführt wurde. Vielleicht eben wegen des ungeklärten Bezugs zwischen Rede/Sprache und Zeitlichkeit/Zeit? Wenn wir in Betracht ziehen, daß die Thematik des ungeschriebenen dritten Abschnittes des ersten Teils von *Sein und Zeit* eine hermeneutische Logik darstellen sollte, stellt sich diese Vermutung doch als richtig heraus. Sie wird auch durch eine Stelle aus dem § 68 d (über *die Zeitlichkeit der Rede*) belegt:

»Weil aber die Rede je Bereden von Seiendem ist, wenngleich nicht primär und vorwiegend im Sinne des theoretischen Aussagens, kann die Analyse der zeitlichen Konstitu-

tion der Rede und der Explikation der zeitlichen Charaktere der Sprachgebilde erst in Angriff genommen werden, wenn das Problem des grundsätzlichen Zusammenhangs von Sein und Wahrheit aus der Problematik der Zeitlichkeit aufgerollt ist. Dann läßt sich auch der ontologische Sinn des 'ist' umgrenzen, das eine äußerliche Satz- und Urteilstheorie zur 'kopula' verunstaltet hat« (GA 2, 462).

Hier könnten wir Heidegger freilich fragen, ob das Enthüllen des Zusammenhangs zwischen dem Sein und der Wahrheit ihrerseits nicht die Enthüllung des Bezuges zwischen der Zeitlichkeit und Rede bzw. der Zeit und der Sprache voraussetzt. Handelt es sich hier nicht um ein eigentümliches Mitvoraussetzen, das phänomenologisch auf- und auszuhalten ist? Heidegger behält es wohl im Ursprungswort seines Seinsdenkens – im Wort Ereignis.

Obwohl die Aufgabe der Explikation der Zeitlichkeit der Rede in *Sein und Zeit* schon entschieden ist, ist die Erfahrung der Zugehörigkeit von Zeit und Sprache immerhin in *Sein und Zeit* eingelegt, und zwar als eine »eingelegte Geschichte«. Wenn auf »reiner« existenzial-ontologischer Ebene die Zusammengehörigkeit der Rede und der Zeitlichkeit erst auf der äußersten, Angst erweckenden Kante *des Schweigens und des Augenblicks* zu suchen ist, dann meldet sich auf vorontologischer Ebene diese Zusammengehörigkeit im Element des Erzählens einer Geschichte. Die Geschichte stellt dar, was sich ereignet hat, und zugleich auch das, wovon erzählt wird, und auch, was sich erzählt. Für *Sein und Zeit* bleibt immerhin bedenkenswert, daß das Dasein des Menschen in einem Augenblick seiner existenzialen Selbstausslegung eine Geschichte über sich selbst ablegt. Diese Erzählung, bekannt als die *Fabel von der Sorge*, dient als »Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstausslegung des Daseins« (GA 2, 261). Ihre Überzeugungskraft ist zwar, wie Heidegger zugibt, »nur geschichtlich« (GA 2, 261). Sie will eigentlich nichts beweisen, außer der Geschichtlichkeit des Daseins selbst: »Wenn das Dasein im Grunde seines Seins 'geschichtlich' ist, dann erhält eine Aussage, die aus seiner Geschichte kommt und in sie zurückgeht und überdies *vor* aller Wissenschaft liegt, ein

⁴ Vielleicht ist dabei nicht unbedeutend, daß die Explikation der Zeitlichkeit der Rede im § 64 c der Explikation der Zeitlichkeit des Verfallens folgt, im Gegensatz dazu wird aber im fünften Kapitel, bei der Herausstellung des In-seins, die Explikation des Verfallens nach der Explikation der Rede gegeben.

besonderes, freilich nie rein ontologisches Gewicht« (GA 2, 261). Auf der Basis des Geschichtenerzählens ist das Dasein geschichtlich, was heißt: der Sprache nach sich selbst durch die Zeit vermittelt.

Das Geschichtenerzählen hat nach Heidegger zwar ein besonderes geschichtliches, aber kein ontologisches Gewicht. Die Geschichte ist für den ontologischen Ansatz zwar ausschlaggebend, für die ontologische Zusammensetzung bleibt sie jedoch etwas rein Zufälliges. Wir können feststellen, daß sich Heidegger hier äußerst platonisch benimmt, was in *Sein und Zeit* leicht zu belegen ist. Ein Beispiel dafür ist der hier angeführte Satz aus dem *Sophistes* (242 c): »Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht *mythōn tina diegeisthai*, 'keine Geschichte erzählen', d. h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Heimkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden« (GA 2, 8). Bei diesem Zitat können wir uns die Frage stellen: Was sucht denn eigentlich die *Fabel von der Sorge* in der existenzialen Analytik? Und wie steht es mit den Mythen in den Dialogen Platons? Spielen sie dort nicht eine entscheidende, aber auch eine bloß zufällige Rolle?

Der angeführte Satz aus Platons *Sophistes* befindet sich im nächsten Zusammenhang mit einer zweiten, noch bekannteren Stelle, die Heidegger als Motto zu *Sein und Zeit* übernahm: »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck 'seiend' gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen« (GA 2, 1). Der eleatische Gast will sagen, einst glaubten wir an die Geschichten, die die Alten, auch der »Vater« Parmenides von dem Sein erzählten:

»Jeder, scheint es, hat uns eine Geschichte erzählt wie Kindern: Der eine, dreierlei wäre das Seiende, es läge aber bisweilen einiges davon miteinander in Streit, dann jedoch wieder sei alles freud, da es dann Hochzeiten gibt und Zeugungen und Auferziehungen des Erzeugten. Ein anderer be-

schreibt es als zweifach, feucht und trocken oder warm und kalt, und bringt beides zusammen und stattet es aus. Unser eleatisches Volk, von Xenophanes und noch früher her beginnend, trägt seine Geschichte so vor, als ob das, was wir Alles nennen, nur Eins wäre. Gewisse ionische und sizilische Musen aber haben späterhin gemerkt, es wäre sicherer, beides zusammenflechtend zu sagen, das Seiende sei Vieles und auch Eines und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten...«⁵

Die Geschichte der Geschichten über das Sein geht weiter, sie könnte in die Unendlichkeit laufen. Trägt diese Unbestimmtheit die Schuld dafür, daß sich Platon und Heidegger (zumindest anfänglich) von der Geschichte des Erzählens über das Sein distanzieren, obwohl beide gerne bei ihnen Zuflucht suchten? Solches »Zuflucht suchen bei den Geschichten« (warum nicht einfach »Verfallen«!) zeigt sich bei beiden Philosophen auch im Aufgreifen der etymologischen Konstruktionen, die die wahre Phänomenologie des Geschichtenerzählens bilden. In ihnen tritt am deutlichsten das erzählende, narrative »Als« an den Tag, das Heidegger weder in *Sein und Zeit* noch später irgendwo genauer angeht. Kann die Hermeneutik der Narration von der existenzialen Analytik und später auch noch vom Seinsdenken vernachlässigt werden? Wenn wir das Interesse Heideggers für die dichterische Erzählung in Betracht ziehen, ist uns sofort klar, daß das auf keinen Fall zulässig ist.⁶

Vor einiger Zeit hat Paul Ricoeur in den drei Teilen seines Werkes *Temps et récit* (Paris, 1983–85) die Hermeneutik der Narration in Angriff genommen. Wir vermissen aber eine genauere Analyse des Verhältnisses zwischen der Sprache und der Zeit. Seine Untersuchungen zeigen mehr oder weniger deutlich, daß der Ort der Zugehörigkeit von Sprache und Zeit eben im Erzählen einer Geschichte zu suchen ist. Gleitet die Philo-

⁵ Plato, *Sophistes*, 242 c–d, *Sämtliche Werke* VII. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers..., Frankfurt am Main / Leipzig 1911, S. 209.

⁶ Auf den problematischen Status der »Geschichte« im Denken Heideggers hat R. Rorty in seinem Aufsatz *Heidegger, Kundera und Dickens*, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart, 1994, S. 79, hingewiesen. Er stellt fest, daß »die Erzählung für Heidegger stets eine Gattung zweiten Ranges [ist]: eine verlockende, aber gefährliche Gattung.« Rortys Bemerkungen tendieren freilich in eine ganz andere Richtung: Rorty bezeichnet Heidegger als »asketischen Priester« – diese Bezeichnung hat er sich bei Nietzsche ausgeliehen. Es befremdet einigermaßen, daß bis jetzt – soviel mir bekannt ist – keiner der Heideggerinterpreten diesen Spitznamen zurückzuweisen versuchte. Rorty zeigt sich als ziemlich naiv, wenn er voraussetzt, Heidegger hätte nicht geahnt, daß ihm jemand einen solchen Spitznamen geben würde.

sophie damit von ihrem Bereich ab? Doch bezeichnet die Phänomenologie als die Wissenschaft vom vorwissenschaftlichen Leben nicht, gerade dieses Gleiten? Wo bewegt sich Heidegger, wenn er, zum Beispiel in der *Einleitung* zu *Sein und Zeit*, versucht, den Vorbegriff des Phänomens zu bestimmen? Ist dies nicht eine ausgezeichnete vorwissenschaftliche, vorontologische, vorphänomenologische oder sogar vorphilosophische Ebene? Gehörte in diesen Kontext nicht die Hermeneutik des Geschichtenerzählens, falls sie das Geflecht von Sprache und Zeit zeigt? Dieses Geflecht erscheint vielleicht als ein marginales Problem, aber das Dasein vermittelt sich selbst durch die Sprache und durch die Zeit. So findet es sich und findet sich zurecht in ihrer Geschichte. In diesem Sinne stellt das *Geschichtenerzählen* eine vermittelnde existenziale Form der *zwischenmenschlichen* Erfahrung als solche dar, die es ermöglicht, daß die Redenden und Sprechenden sich in geschichtlichem Zeit-Raum begegnen, auch mit dem Dritten, das selber nicht spricht und auch nicht untereinander spricht.⁷ Das Geschichtenerzählen bringt uns näher zu der Welt. Dieses Näherkommen bezeichnet »die Verwunderung«, »Wunderbarkeit« und das »Bewundern«. Aristoteles meint (*Met.* 983 a), daß wir die Liebhaber der Geschichten für Liebhaber der Weisheit halten können. Die Weisheit selbst beginnt mit dem Staunen, da die Geschichte (*mythos*) aus Szenen der Wunder (*ek thaumasion*) zusammengesetzt ist, die wir bestaunen. In der *Poetik* erfährt Aristoteles die Geschichte wieder von der Zusammensetzbarkeit her, er bestimmt sie als die Zusammensetzung der vollzogenen Taten. Es scheint, daß gerade diese Fähigkeit der Zusammensetzbarkeit der Erfahrung dasjenige ist, womit die Geschichte unser Gemüt anregt. Formal können wir diese Möglichkeit der Zusammensetzbarkeit mit dem Begriff Als-Struktur bezeichnen. Im Vergleich zur phänomenologischen Als-Struktur des Aussagens auf der Ebene der Sprache und der hermeneutischen Als-Struktur des Auslegens auf der Ebene der Zeit, würde diese Als-Struktur des Geschichtenerzählens in sich beide Ebenen verbinden. Im Kontext dieser Verbindung eröffnet sich für uns ein neuer Blick auf den »Sinn« von »ist«, »das eine äußerliche Satz- und Urteilstheorie zur 'kopula' verunstaltet hat« (GA 2, 462).

Was würde diese Verunstaltung eigentlich darstellen und was setzt sie voraus? Vielleicht gerade das Auseinanderstellen von Sprachlichkeit und Zeitlichkeit aus der enig-einenden Als-Struktur des Geschichtenerzählens. Das Auseinanderstellen bestimmt den Übergang vom *mythos* zu *lógos*, also den geschichtlichen Auftritt der Philosophie selbst.

Während Heidegger mindestens seit den *Beiträgen zur Philosophie* (1936–1938) die Möglichkeit eines anderen Anfangs des Denkens mit dem ersten Anfang verknüpfte, ist die Frage nach dem ersten Anfang des Denkens in *Sein und Zeit* fast unerwähnt geblieben. Das Greifen nach der Ursprünglichkeit der Philosophie gelangt nicht zum Ursprung der Philosophie selbst. Wenn wir aber nach dem Ursprung greifen, wird die Ursprünglichkeit der Philosophie unerreichbar. Beim frühen Heidegger der Periode von *Sein und Zeit* finden wir also einen gewaltigen Schwung zur eigentlichen Möglichkeit der Philosophie. Der späte Heidegger erkennt jedoch ihre Unmöglichkeit und das Bedürfnis nach einem anderen Denken an, wir könnten auch sagen, nach einer anderen Geschichte des Seins, falls wir das ernst nehmen, was Heidegger die »Sage« benennt: die Erzählung und das Ereignis zugleich.⁸

⁷Vgl. Klaus Held: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main 1989, S. 13–39, bes. S. 18–19.

⁸»Auch die Technik stellt eine Fabel, eine Sage, eine erbrachte Mitteilung dar. Der vollkommene Nihilismus, wie auch der Heideggersche Ab-grund, ruft uns zu einer fabulierten Erfahrung der Wirklichkeit, die auch unsere einzige Möglichkeit von Freiheit ist« (G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, S. 35).

Damir Barbarić
»VERLORENE GEGENWART«.
ZUR ROLLE DES AUGENBLICKS IN *SEIN UND ZEIT*

Als die fundamentalen ontologischen Charaktere des Daseins oder, was dasselbe meint, als die drei konstitutiven Momente der Sorge als ganzheitliches Sein dieses Daseins haben sich durch den Gedankengang von *Sein und Zeit* bekanntlich die Existenzialität, die Faktizität und das Verfallensein herausgestellt (SZ 191, 350). Existenzialität bezieht sich grundsätzlich auf die »Existenzialie« des Verstehens, Faktizität auf die der Befindlichkeit. Womit hängt aber das Verfallensein zusammen? In welcher »Existenzialie« kommt es primär zum Vorschein? Die Antwort ist vielleicht am ehesten dann zu bekommen, wenn die *innere unzertrennbare Einheitlichkeit* all dieser drei konstitutiven Momente der Sorge in Betracht gezogen wird:

»Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend. Das befindliche Verstehen hat den Charakter des Verfallens. Das verfallend gestimmte Verstehen artikuliert sich bezüglich seiner Verständlichkeit in der Rede« (SZ 335).

In der Tat gebraucht Heidegger in *Sein und Zeit* des öfteren die »Rede« an Stelle vom »Verfallen«, wenn es um das Ganze der Strukturmomente von Sorge geht. So etwa an der folgenden bedeutsamen Stelle: »Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich« (SZ 161). Seltsam genug. Wird die Rede sonst nicht in der Regel als »das existenzial-ontologische Fundament der Sprache« (SZ 160) bestimmt? Wie ist dann der Zusammenhang dieses Fundaments der Sprache mit dem Verfallen zu begreifen?

Auf diese Frage *unmittelbar* eine Antwort geben zu wollen, scheint hier am Anfang unserer Untersuchung durchaus aussichtslos. Wir versuchen also zunächst eine andere diesbezügliche Äußerung Heideggers zu Hilfe zu nehmen, die erklärt, daß das uns interessierende dritte konstitutive Strukturmoment der Sorge, das Verfallen, seinen existenzialen Sinn primär in

der *Gegenwart* hat (SZ 346). Die *Rede* als existenzial-ontologisches Fundament der Sprache und als drittes konstitutives Moment der ganzheitlichen Struktur der Sorge, d. h. des Seins des Daseins, muß sich also auf irgendeine Weise mit der *Gegenwart* in engster Verbundenheit, vielmehr in einer gewissen Einheitlichkeit befinden. Wie ist das zu verstehen?

Um diese Frage beantworten zu können, ist es wieder erforderlich, sich mit den recht schwierigen und höchst verwickelten Darlegungen Heideggers von der *Zeitlichkeit* als dem »ontologischen Sinn der Sorge« zu befassen. In diesen Darlegungen hat sich das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« als der Wesenscharakter der Existenzialität herausgestellt; die Zukunft selbst erwies sich demzufolge als der primäre Sinn dieser Existenzialität (SZ 327). Der primäre existenziale Sinn der Faktizität wurde andererseits in der Gewesenheit gefunden (SZ 328). Bei dem Versuch, dementsprechend auch einen primären Sinn des Verfallens zu finden, stößt man aber offensichtlich auf große Schwierigkeiten. Es ist nämlich nicht möglich, was sonst auf den ersten Blick als selbstverständlich scheint, einfach die Gegenwart als diesen Sinn zu bestimmen. Heidegger stellt fest:

»Dagegen fehlt eine solche Anzeige für das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei ... Das soll nicht bedeuten, das Verfallen gründe nicht auch in der Zeitlichkeit, sondern andeuten, daß das *Gegenwärtigen*, in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet, im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit« (SZ 328).

Es ist daraus ersichtlich, inwiefern gerade der *Gegenwart* eine besondere und ganz ausgezeichnete Rolle im Ganzen von *Sein und Zeit* beigemessen wird. Nur bei der Gegenwart ist es nämlich nicht möglich, zwischen ihren eigentlichen und uneigentlichen 'Modi' eindeutig und bestimmt einen feststehenden Unterschied zu machen. Was die beiden anderen Zeitdimensionen anbelangt, so leuchtet der Unterschied zwischen dem *Gewärtigen* als der uneigentlichen Zukunft und dem *Vor-*

laufen als der eigentlichen doch gewissermaßen von selbst ein, genauso wie auch jener zwischen der *Vergessenheit* als der uneigentlichen Gewesenheit und der *Wiederholung* als der eigentlichen. Andererseits bleibt aber die Linie innerer wesentlicher Trennung zwischen der eigentlichen und der uneigentlichen Gegenwart im Dunklen, was unter anderem in der eben erwähnten Äußerung zum Ausdruck gekommen ist, daß nämlich die Gegenwart im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit »*eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit« (SZ, 350).

Ist das vorläufig etwa so zu deuten, daß sie *als solche* überhaupt nicht entspringt und sich nicht zeigt, daß sie vielmehr überhaupt nicht da *ist*? In der Tat bestätigt Heidegger selbst eine solche Richtung des Deutens:

»Das Verstehen gründet primär in der Zukunft (Vorlaufen bzw. Gewärtigen). Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit). Das Verfallen ist zeitlich primär in der Gegenwart (Gegenwärtigen bzw. Augenblick) verwurzelt. Gleichwohl ist das Verstehen je 'gewesende' Gegenwart. Gleichwohl zeitigt sich die Befindlichkeit als 'gegenwärtigende' Zukunft. Gleichwohl 'entspringt' die Gegenwart aus, bzw. ist gehalten von einer gewesenden Zukunft« (SZ 350).

Ein Unterschied zwischen der eigentlichen und der uneigentlichen Gegenwart wird hier doch einigermaßen zum Vorschein gebracht. Die uneigentliche Gegenwart, in der dann seinerseits das Verfallen gründet, ist hier als »das Gegenwärtigen« bezeichnet, oder auch als eine solche Gegenwart, die »entspringt«. Die eigentliche aber, jene die in der Zukunft und Gewesenheit »eingeschlossen bleibt«, und die, was dasselbe besagt, von einer gewesenden Zukunft »gehalten ist« – wird hier »der Augenblick« genannt. Diese Bestimmung bleibt auch sonst in *Sein und Zeit* stets maßgebend, so etwa in der Feststellung: »Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*« (SZ 337).

Die allentscheidende Mitte von *Sein und Zeit* finden wir also in den Bestimmungen von Gegenwart und dann, noch tiefer, in

denen des Augenblicks.¹ Unsere Untersuchung soll nun dementsprechend danach gerichtet werden, den *wesentlichen Grund der Umkehr vom Augenblick zum Gegenwärtigen*, das heißt von der eigentlichen zur uneigentlichen Gegenwart, damit auch von der ursprünglichen zur vulgären alltäglichen Zeitlichkeit zu erkennen. Anders ausgedrückt, unsere Frage gilt der *Herkunft des Verfallens* als solchem.

Zwar scheint eine solche Frage der grundsätzlichen Intention von Heidegger selbst ganz unangemessen zu sein. Er scheint das Verfallen für eine gleichsam »ewige«, nie entstandene und nie aufzuhebende Grundkonstellation des Seins des Daseins zu halten. Immer wieder betont er nämlich, daß »das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird« (SZ 179); daß »die *eigentliche* Existenz nichts [ist], was über der verfallenden Alltätlichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser [ist]« (SZ 179); daß »das In-der-Welt-sein immer schon verfallen [ist]« (SZ 181); daß »auch der Entschluß auf das Man und seine Welt angewiesen bleibt« (SZ 229); daß sich »auch die eigentliche Existenz des Daseins in solchem Besorgen [sc. dem Sein bei dem, was zum alltäglichen Bedarf gehört] hält« (SZ 352). Im allgemeinen will seine »existenzial-ontologische Interpretation« – als eine »Ontologie des Daseins« – überhaupt »keine ontische Aussage über die 'Verderbnis der menschlichen Natur'« machen. So etwas wird in *Sein und Zeit* betont abweisend dem bloßen Glauben und der Weltanschauung überlassen (SZ 179 f.).² Daher ist, beiläufig gesagt, seine

¹ Inwiefern gerade der Augenblick bei den nach *Sein und Zeit* wiederholt unternommenen Erörterungen der »Temporalität« im Zentrum der Überlegungen steht, habe ich anderorts zu zeigen versucht: *Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem »okreta«* [Heideggers Lehre von der Temporalität des Seins und das Problem der »Kehre«], in: D. Barbarić, *S puta mišljenja*, Zagreb 1997, S. 283–302. Vgl. auch F. Dastur, *La Constitution Exstatique-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger*, *Heidegger Studies* 2/1986, S. 97–109 und D. Köhler, Martin Heidegger. *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnittes von »Sein und Zeit«*, Bonn 1993.

² Vgl. auch S. 306, Anm. – Schon in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* aus dem Jahr 1925, die wohl als ein Vorentwurf zu *Sein und Zeit* anzusehen ist, besteht Heidegger ensdrücklich darauf, und zwar ganz emphatisch. Angesichts der dort ausgeführten Darlegung der »Fundamentalstrukturen des Daseins aus dem Horizont der Verfallenheit« fühlt er sich zur folgenden Bemerkung verpflichtet (GA 20, 301): »Es ist hier zu beachten, daß die Explikation dieser Daseinsstrukturen nichts zu tun hat mit einer Lehre von der Verderbnis der menschlichen Natur oder irgendeiner Theorie der Erbsünde. Was hier vorliegt, ist eine reine Strukturbetrachtung, die vor allen derartigen Betrachtungen liegt. Sie ist ganz scharf etwa von einer theologischen Betrachtung abzugrenzen. Es ist möglich, vielleicht notwendig, daß alle diese Strukturen in einer theologischen Anthropologie wiederkehren, wie, das kann ich

scharf ablehnende Haltung gegenüber einer jeden bloß anthropologischen und insbesondere noch »existentialistischen« Interpretation von *Sein und Zeit* von seiner philosophischen Grundintention her durchaus berechtigt und nachvollziehbar.

Andererseits muß von unserer Seite daran erinnert werden, daß gerade nach den maßgebenden Einsichten Heideggers im Umkreis von Zeit und Zeitlichkeit – und das heißt in einem wesentlichen, erst durch *Sein und Zeit* philosophisch eröffneten und dem Denken zugänglich gemachten Bereich – von gar keinem in sich fertigen und einfach »bestehenden [...] Seienden« die Rede sein kann. Wie er selbst betont: »die Zeitlichkeit 'ist' überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich« (SZ 328); sie ist »*das ursprüngliche 'Außer-sich' an und für sich*« (SZ 329). Es ist daher sehr fragwürdig, ob überhaupt so etwas wie eine »Ontologie« den eigentlichen Zugang zur Zeit und Zeitlichkeit eröffnet,³ insbesondere wenn man mit Heidegger darauf besteht, daß selbst der Terminus Augenblick »im aktiven Sinne als Ekstase« (SZ 337) verstanden werden muß. Dieser *aktive, dynamische* Sinn kommt übrigens auch im Ausdruck »das Gegenwärtigen« betont zum Vorschein, wenn er etwa zur genaueren Kennzeichnung der verfallenen, uneigentlichen Gegenwart verwendet wird.

Hier geht es also um kein Seiendes, sondern in Wahrheit – wie das am Ende von *Sein und Zeit* klargemacht wird – um »das Rätsel des *Seins* und [...] der *Bewegung*« (SZ 392), um »das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt« (SZ 389). Und auf der Spur eben dieses Rätsels bewegt sich ja auch unsere Untersuchung. Deswegen bleibt unsere Frage doch vor allem darauf gerichtet zu erkennen, *wie* und *warum* der Augenblick zum Gegenwärtigen *wird*, oder einzusehen,

nicht beurteilen, weil ich von solchen Dingen nichts verstehe, zwar die Theologie selbst kenne, aber von da noch ein großer Weg zu einem Verständnis ist. – Weil diese Analyse immer wieder dem Mißverständnis begegnet, betone ich, es wird keine versteckte Theologie vorgetragen, sie hat grundsätzlich nichts damit zu tun.«

³ Die grundsätzliche Fragwürdigkeit der ganzen ursprünglichen fundamental-ontologischen und transzendental-horizontalen Absicht Heideggers und ihre innere Unangemessenheit zur Sache, die in *Sein und Zeit* wirklich philosophisch errungen wird, wodurch der Denker dann in den Jahren nach der Veröffentlichung des Werks allmählich zur sogenannten Kehre gebracht wurde, ist inzwischen in der Forschung allgemein anerkannt geworden. Vgl. zuletzt die gründliche und überzeugende Darstellung der Problematik bei R. Thurnher, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach Sein und Zeit*, Tübingen 1997. – Es ist die Hauptabsicht auch unserer Überlegungen, die inneren philosophischen Gründe der Notwendigkeit einer »Kehre« gerade in der Struktur des Werks *Sein und Zeit* selbst zu erörtern.

woraus das Wesentliche des *Geschehens*, der *Bewegtheit des Verfallens selbst* besteht. Denn das Verfallen ist, was nicht vergessen werden darf, für Heidegger vor allem »ein ontologischer Bewegungsbegriff« (SZ 180).

Dabei gehen wir von der Feststellung aus, daß selbst das Wort »Gegenwart« kaum dem wahren Wesen des »Augenblicks« entsprechend und angemessen ist. Es wurde nämlich schon gesagt, daß der Augenblick als solcher in der gewesenden Zukunft »eingeschlossen« und »gehalten« wird und daher selbst paradoxerweise gleichsam nicht »gegenwärtig« ist. Seine grundsätzliche *Andersheit* von allem und jedem Gegenwärtigen liegt gerade darin, daß jenes im Unterschied zu diesem immer »ungehalten« ist. Was heißt aber hier »gehalten« und »ungehalten«?

Zunächst soll daran erinnert werden, daß der Augenblick nur im Zusammenhang mit Angst, Vorlaufen, Entschluß und Wiederholung, und erst aus diesem ganzheitlichen, in sich gewissermaßen geschlossenen Zusammenhang angemessen zu denken ist. Die Angst ist, als »Grundbefindlichkeit des Daseins« (SZ 264), bekanntlich *die Stimmung*, die »das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der 'Welt' zurückholt« (SZ 189) und es in die Unheimlichkeit seiner vereinzelt, unüberholbaren Geworfenheit in den Tod bringt. Was ist aber der *Tod* selbst, wenn man Heidegger darin folgt, daß er als kein bloßes Ableben und kein mechanisch vorgestelltes Ende der Existenz verstanden werden soll, sondern vielmehr als ein »*Sein zum Tode*« (SZ 234) und als »eine Weise zu sein« (SZ 245)?

»Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehrdasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen

vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*« (SZ 250).

Das Wesentliche des Todes liegt also in der völligen Unbestimmtheit seines Wann, nämlich darin, daß er *in jedem Augenblick* möglich ist, worin auch sein eigenster Möglichkeitscharakter liegt (SZ 258).

Von der Angst befallen, läuft das Dasein zwar in den Tod vor, als in seine eigenste, ausgezeichnete, unüberholbare Möglichkeit, in »die äußerste Möglichkeit der Existenz, sich selbst aufzuheben« (SZ 264). Dieses *Vorlaufen* scheint zwar ein Indie-Nähe-Gehen, eine Näherung zu sein, ist aber gerade das Gegenteil davon:

»Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur 'größer'. *Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich.* Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu 'Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie 'immer größer', das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich 'auszumalen' und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei« (SZ 262).

Der *Möglichkeitscharakter* des Todes liegt wie gesagt eben darin, daß er in jedem Augenblick möglich ist, das heißt darin,

daß für das Dasein in jedem Augenblick möglich ist, nicht mehr da zu sein. Der ganz emphatische Gebrauch des Ausdrucks »Augenblick« eben hier bei der Darlegung des Seins zum Tode darf nicht übersehen werden, wie auch die innere Entsprechung dessen zum gleichbedeutenden Gebrauch bei der späteren, eigentlich thematischen Erörterung der Zeitlichkeit selbst.

Dort ist nämlich, wie bereits ausgeführt, die Rede von einer im Augenblick »gehaltenen« Gegenwart, und wir haben schon danach gefragt, was dieses *Gehaltensein* eigentlich bedeuten soll. Die Antwort ist aber allem Anschein nach in den eben erwähnten Worten Heideggers gegeben. Der Tod als die maßlose Unmöglichkeit der Existenz bietet keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, um das Wirkliche an Stelle reiner Möglichkeit der Unmöglichkeit zu setzen und dadurch das Mögliche dieser seiner ausgezeichneten, unüberholbaren Möglichkeit zu berauben. In der Befindlichkeit der Angst »ist das Dasein völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen und von ihr benommen« (SZ 343). Und gerade diese an sich haltende Benommenheit des Daseins macht ja jene »Gehaltenheit« des Augenblicks aus, nach deren Erklärung wir fragen. Auch Heidegger selbst sagt ausdrücklich, daß »die Gegenwart der Angst im Zurückbringen auf die eigenste Geworfenheit *gehalten* ist« (SZ 343).

Das, was in der Angst eigentlich beenzt und wovon dem Dasein unheimlich wird, ist nichts Bestimmtes, was von irgendwoher ankommen kann. In der Unheimlichkeit »kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends« (SZ 188). Das besorgende Gewärtigen, diese uneigentliche, verfallende Zukunft, findet da »nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt« (SZ 343). Das Wovor der Angst kann nicht erst näher kommen, kann also nicht bloß erwartet werden. *Es ist immer schon da*. Es ist nämlich das Da-sein als solches, in seiner ständigen Möglichkeit, *in jedem Augenblick* sein Da nicht mehr sein zu können. Das Drohende in der Angst »kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern; es ist so nah, daß es beenzt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends« (SZ 186).

Gegenwart, die in der Angst »gehalten« ist, bedeutet also eine solche, die in Wahrheit nie wirklich zur *Gegenwart* wird, die nichts Bestimmtes gegenwärtigt und nichts, auch sich selbst nicht, zu einem »Wirklichen«, d. h. einem Bestehenden, und überhaupt zu einem Seienden macht. Daß die »Gegenwart« im Augenblick »gehalten« ist, bedeutet also nichts anderes, als daß sie als solche gewissermaßen *verlorengegangen* ist.

Und gerade diese »verlorene Gegenwart« (SZ 345) scheint der letzte und tiefste Punkt des gesamten Gedankenbaus von *Sein und Zeit* zu sein, jener Scheideweg, wo die Wege der Eigentlichkeit des Daseins einerseits und seiner Uneigentlichkeit bzw. Verfallenheit andererseits endgültig auseinandergehen. Verfolgen wir hier nur den *Weg des Verfallens*, u. z. in aller Kürze.

Im Ausgangspunkt dieses Weges wandelt sich die Angst innerlich zu einer bloßen *Furcht* um, die die nun plötzlich verlorengegangene Gegenwart »furchtsam befürchtet, um ihr so erst recht zu verfallen« (SZ 345). Wie, auf welche Weise verfällt das Dasein der befürchteten verlorenen Gegenwart? Wir haben schon gesehen: Dadurch, daß es gerade die eigenste, ausgezeichnete Möglichkeit des Todes ihres Möglichkeitscharakters beraubt, nämlich dessen, daß diese Möglichkeit gänzlich unbestimmt ist und daher *in jedem Augenblick* die Existenz zur ganz und gar unmöglichen machen kann:

»So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, *daß er jeden Augenblick möglich ist*. Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen. Ihr weicht das alltägliche Sein zum Tode dadurch aus, daß es ihr Bestimmtheit verleiht. Solches Bestimmen kann aber nicht bedeuten, das Wann des Eintreffens des Ablebens zu berechnen. Das Dasein flieht eher vor solcher Bestimmtheit. Die Unbestimmtheit des gewissen Todes bestimmt sich das alltägliche Besorgen dergestalt, daß es vor sie die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags schiebt« (SZ 258).

Aus der Furcht, und das heißt aus der Flucht vor dem Tod, die aus dem furchtsamen Ausweichen und Sichzurückziehen

vor durchaus unaushaltbar scheinender Unbestimmtheit der eigenen Existenz, vor der in sich zitternden und schwingenden Möglichkeit, die in jedem Augenblick zur Unmöglichkeit überzugehen droht, hervorgegangen ist, entsteht also zuallererst und »entspringt« die uneigentliche Zukunft als das *Gewärtigen*, oder – noch weiter abgeleitet – das *Erwarten*:

»Alles Erwarten versteht und 'hat' sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesentlich ein *Warten auf diese*. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen« (SZ 262).

Von größtem Belang scheint mir hier, darauf aufmerksam zu werden, daß die *Umwandlung der Angst zur Furcht* – die also nichts anderes ist als eine »an die 'Welt' verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst« (SZ 189) –, oder mit anderen Worten das furchtsam absehnende Entfliehen vor der Unbestimmtheit des Todes, zusammen mit der damit verbundenen Aufhebung und Vernichtung des Möglichkeitscharakters des eigensten, ausgezeichneten und unüberholbarsten Seinkönnens, ursprünglich »nur« ein *Geschehen im Augenblick selbst* ist. Der »gehaltene« Augenblick wird auf einmal zum »ungehaltenen«, hört dadurch überhaupt auf, selbst »Augenblick« zu sein, und wird folglich zu einem innerlich immer mehr verwirrten *ungehaltenen Gegenwärtigen*.

Eben in einem solchen Gegenwärtigen aber »gründet primär das *Verfallen* des Daseins an das besorgte Zuhandene und Vorhandene« (SZ 328). Das heißt weiterhin, daß in ihm ebenso auch alle uneigentliche Zukunft gründet, vor allem das alles an sich ziehende *Gewärtigen*, wie auch die uneigentliche Gewessenheit, vor allem die alles verhüllende Vergessenheit. *Furcht, Erwartung, Hoffnung, Wünschen, Hang und Drang, Vergessen* wie auch *Erinnerung* – das ist alles nichts anderes als bloß die verschiedenen Erscheinungsweisen eines und desselben *ungehaltenen Gegenwärtigen*.

Aus Heideggers ausführlichen Darlegungen in *Sein und Zeit* ist es nicht besonders schwer nachzuvollziehen, inwiefern am Ende auch das Ganze des vertraut-beruhigten In-der-Welt-Seins des Daseins restlos auf eben diesem allbeherrschenden ungehaltenen »*vergessend-gegenwärtigen Gewärtigen*« (SZ 339) beruht. Übrigens wird das in *Sein und Zeit* auch ausdrücklich gemacht: »Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen konstituiert die Vertrautheit, gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der öffentlichen Umwelt 'auskennt'« (SZ 354).

Daß auch selbst die *Neugier* – die, als eine »ausgezeichnete Seinstendenz des Daseins, gemäß der es ein Sehenkönnen besorgt« (SZ 346), zweifelsohne in *Sein und Zeit* die Rolle eines Schlüssels zum Verstehen auch jener ganzen in sich »gelichteten« und »durchsichtlichen« *Erschlossenheit* hat – an sich nichts anderes ist als eine tendenziell unendliche Steigerung desselben ungehaltenen Gegenwärtigen, das allmählich zu einem »mehr und mehr ihm selbst überlassenen« (SZ 347) und »sich in sich selbst verfangenden« (SZ 347) wird: darin ist sicherlich eine der wichtigsten und am weitesten reichenden Einsichten des ganzen Buches enthalten. Auch die späteren Bestimmungen des Wesens der Technik als des »Gestells« haben hier, nebenbei gesagt, ihren Ursprung.

Für uns bleiben aber immer noch die folgenden Fragen entscheidend: *Woher* kommt überhaupt diese verhängnisvolle Umkehr und Umwandlung? Ist sie letzten Endes notwendig, oder doch irgendwie *frei*? Und wie wäre dann eine solche *endliche* Freiheit, die Heidegger als ein rätselhaftes Zusammenspiel der Übermacht und Ohnmacht hier in *Sein und Zeit* nur noch gleichsam am Rande anzudeuten wagt, (SZ 348 f.) überhaupt zu fassen?

Durch solche Fragen werden wir aber vermutlich mit Heidegger selbst über die Grenzen des Horizontes von *Sein und Zeit* getrieben. Die Erörterung der *in sich endlichen Freiheit* bleibt einem solchen Denken vorbehalten, das sich schon in die *Kehre* eingelassen hat und sich als derselben *Kehre* gehörig erfährt.

Heinrich Hüni WIE KOMMT DIE PHÄNOMENOLOGIE ZUR GESCHICHTE?

Wie selbstverständlich hat sich für die Phänomenologie ihr *Name* aus der Ursprungssprache der Philosophie hergeleitet und ergeben. Das ist ein Hinweis: Namen müssen nicht nur gegeben werden, sondern sie müssen von den Andern auch gebraucht werden. Nur in solchem Ansprechen kann überhaupt von irgendetwas die Rede sein, und kann irgendetwas gar zu sich selbst finden. Insofern kommt die Frage: Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte? zu spät. Was immer die Phänomenologie sein mag, das kann sie nur in einer Geschichte sein. Aber diese allgemeine Einsicht nimmt noch keine Rücksicht auf die Phänomenologie als solche.

Wenn wir von ihrem Vorbegriff ausgehen, wie ihn Heidegger in *Sein und Zeit* in der Einleitung (§ 7 C) entworfen hat, dann will die Phänomenologie das Sichzeigende sehen lassen – und zwar will sie aus dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit eine unbedingte Besinnung machen: Das Sichzeigende vor allem gilt es zu betrachten, und alle Betrachtung erfüllt sich im Aufzeigen des Sichzeigenden. »Direkte Aufweisung und direkte Ausweisung« (SZ 35) leiten das Tun des phänomenologischen Betrachters; nur was sich aufweisen läßt, ist ausgewiesen. Wie zeigt sich nun *das Geschichtliche* und ist es an ihm selbst ein Sichzeigendes und nicht nur ein Vorgestelltes oder Gemachtes? Das ist der spezifischere Sinn der Frage, wie die Phänomenologie überhaupt zur Betrachtung des Geschichtlichen findet. Und in diesem Sinne will ich hier der Frage nachgehen – und im Verlauf dieser Frage wird sich zeigen, daß nur über eine eingehendere Prüfung des *Begriffs*, den die Phänomenologie von sich selbst haben kann, die Frage auch zur Geschichte führt.

Aber darüberhinaus könnte verständlich werden, warum es Heidegger in *Sein und Zeit* bezüglich des Selbstverständnisses der Phänomenologie beim einleitenden »Vorbegriff« hat bewenden lassen. Die Suche nach der nicht historisch-faktischen, sondern existenzialen Genese der theoretischen oder wissen-

schaftlichen Haltung bleibt in der Schwebe. Eine zureichende Begründung kann nämlich im Rahmen der Daseinsanalyse nicht gefunden werden. Erst wenn die Erörterung über Dasein und Zeitlichkeit hinausdrängt auf den Zusammenhang von *Sein und Zeit*, kommt Bewegung in die Sache (vgl. SZ 357). Das heißt aber, daß erst aus einer Erfahrung der Bewegtheit des Seins im Rahmen des zugehörigen Wahrheitsgeschehens über die Phänomenologie insgesamt befunden werden kann. Also wird sich die Phänomenologie zu diesem Schritt entschließen müssen. Die Frage: Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte? wird dann potenziert werden müssen zu der Frage: Findet die Phänomenologie erst mit der Thematisierung der *Geschichte* zu sich selbst?

a) Zur Selbstbestimmung der Phänomenologie

Die Phänomenologie Heideggers findet sich in *Sein und Zeit* von Anfang an in einem geschichtlichen Spannungsfeld. Bereits die Einleitung in die »Doppelaufgabe« (SZ 15) kommt auf die »Geschichtlichkeit« zu sprechen. Es geht dabei um sogenannte Lebensgeschichte, d.h. um die »zeitliche Seinsart des Daseins«, und um das zweite Hauptziel, dafür die »Zeitlichkeit« als »Bedingung der Möglichkeit« zu erschließen (SZ 19) – aber es geht dabei nicht um die Geschichtlichkeit der Geschichte selbst. Das von Anfang an festzuhalten, ist wichtig.

So wie dem Dasein (die Analysen erweisen es) die Tendenz eignet, an seine Welt zu verfallen und sich umgekehrt aus ihr her auszulegen, ebenso verfällt es darin an eine schon herrschende Tradition. Die erste Hauptaufgabe ist die Analyse des Daseins als In-der-Welt-sein und die Freilegung der Weltlichkeit dieser Welt; letztere bewährt sich in einer Kritik an der *res extensa* des Descartes. Dem sollte eine sogenannte »Destruktion« erst der neuzeitlichen und mittelalterlichen Metaphysik auf die griechische Ontologie und dann dieser selbst auf die »ursprünglichen Fundamente« (SZ 22) entsprechen. Wenn diese Destruktion wesentlich zur Thematik von *Sein und Zeit* gehört, dann muß sich die Phänomenologie über die ursprünglichen Erfahrungen hinaus auch den Wiederanfängen und dem Epo-

chenwesen der Geschichte selbst zuwenden. Das ist die auf Seite 23 angesprochene und noch bevorstehende »positive« Absicht.

Zunächst, wie gesagt, bildet sich die Phänomenologie in der Zwiesprache mit den Beständen der Tradition einen Begriff von sich selbst. Höchst bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die in ontologischer Absicht vollzogene Abwandlung des zu untersuchenden Seienden zum Sichzeigenden, zum *Phänomen*. Der Geschehnischarakter des Phänomens ist das neue Thema, und er kommt in einer Wendung zum Ausdruck, die erst in der folgenden Analyse einsichtig werden kann: Indem das Sichzeigende zum Thema wird, muß das, was »vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, thematisch zum Sichzeigen gebracht werden« (SZ 31). Diese Spannung von Sichzeigendem und Sichzeigen spiegelt sich auch im Vorentwurf des Logos selbst.

Was dort in Anlehnung an Aristoteles vom *Logos* festgehalten wird – nämlich die Doppelfunktion des Offenbarmachens dessen, worüber zugleich die Rede geht (vgl. SZ 32) –, verweist nun unmittelbar auf die ausdrückliche Analyse der »Aus-sage« (§ 33). Der Vorentwurf orientiert sich im traditionellen Rahmen, aber diese Hinwendung muß sich rechtfertigen, und zwar aus der Erfahrung der Aussage selbst. Soll sich die hierin liegende These, daß die Phänomenologie – wie die konkrete Welterfahrung auch – über die Sprache zur Geschichte kommt, bewahrheiten, dann ist eine Revision der Aussage-Analyse verlangt und vor allem eine Revision der fundamentalen Rolle der Rede bzw. Sprache. Ich möchte das im Ansatz versuchen.

b) Die Rolle der Rede

Jeder Leser von *Sein und Zeit* wird in den geheimen Widerstreit gezogen zwischen phänomenologischer Deskription und diversen Begründungskonfigurationen. Gerade am Status der Rede kann man manche Verschiebungen bemerken. Im Verhältnis zu Verstehen und Auslegung drängt eine Kritik an einem gegenständlichen Sprachverständnis nach vorn, hauptsächlich

aber gilt die Rede als Schwelle zum Verfallen; eine (allerdings unreflektierte) Rehabilitierung erfährt sie erst in der Gewissensanalyse. Im Einzelnen verengt sich die anfängliche Einsicht in die Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit, Verstehen und Rede (vgl. SZ 133) doch zu Einseitigkeiten; aber weder gründen Reden und Hören im Verstehen (SZ 164 u. 163), noch ist die Rede gleichermaßen konstitutiv für Befindlichkeit und Verstehen (SZ 165).

Bezüglich der Rede als Grundweise des In-der-Welt-Seins und ihrem Verhältnis zur Struktur dieser Welt als Bedeutsamkeit kann man sich über folgende Unterscheidung einig sein (vgl. SZ 161): Welt als Bedeutungsganzes ist das Ganze des Artikulierten, d.h. des bedeutungshaft Gegliederten; Sinn ist darin das Artikulierbare; Rede aber ist das wirkliche Artikulieren oder die Artikulation. Die Rede ist also die Artikulation der befindlichen Verständlichkeit (genitivus obiectivus). Wenn es aber so ist, dann folgt daraus die These: Die Trennung von fundierender Rede und fundierter Sprache ist unphänomenologisch und unausweisbar.

Im Gegenteil dazu scheint mir der folgende Satz von zentraler Bedeutung: »Wenn die Rede ... ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesentlich eine spezifisch *weltliche* Seinsart haben« (SZ 161). Das ist ganz im Sinne der Phänomenologie: Als konstitutiv, als *weltbildend* darf nur in Anspruch genommen werden, was *auch weltlich* aufweisbar ist. (Vergleichbares gilt auch für das Verhältnis von Befindlichkeit und Stimmung.) Daraus folgt nicht nur: »Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus«, – sondern: sie hat sich immer schon ausgesprochen.

Diese grundsätzliche *Ausgesprochenheit* ist von der Rede unabtrennlich. Heidegger selbst konstatiert das nebenbei dort, wo er auf die Frage nach der Sprache zu sprechen kommt; in welchem Zusammenhang es ihm aber vor allem auf die Abwehr logischer Verengungen ankommt (vgl. SZ 165). Und in die erste Mitteilungsanalyse ist ein Satz eingerückt, dem man nun allen ontologischen Nachdruck zukommen lassen muß: »Zur

Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit.« Eben darum muß man auch das Sätzchen: »Den Bedeutungen wachsen Worte zu« (SZ 161) entschieden zurückweisen. Nur davon kann die Rede sein, wovon die Rede ist. Es gibt wohl ein Bedeuten, das auf das lösende Wort wartet, aber es ist dieses Bedeuten einzig in diesem Bezug. – Es gewinnt keinen Sinn, von 'vorsprachlich' zu reden, was man eigentlich meint, muß 'nachsprachlich' heißen. Denn in der Tat gibt es einen Nachhall der Selbstverständlichkeit des Wortes.

Gegen Ende dieses Paragraphen über die Rede wirft Heidegger als die entscheidende Frage die nach der Seinsart der *Sprache* auf. »Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden« (SZ 166)? Wenn die Sprache ein Zeug, ein Instrument wäre, dann wenigstens das Zeug der Zeuge. Aber damit wäre sie auch kein Zeug mehr, sondern, recht betrachtet, eine Welt für alles Zeug. Doch nicht für das Zeug allein ist die Sprache zuständig. Sie verhilft auch zum Dasein überhaupt – ist aber darum nicht selbst noch ein Dasein. Man darf vielleicht sagen: Die Sprache ist eine Heimat. Oder wie sich schon angedeutet hat: die Sprache ist weder Zeug noch Dasein, noch aber auch etwas Natürliches, sondern im nachdrücklichen Sinn welthaft: sie ist *weltbildend*. Und die ersten hier sich anschließenden Fragen – wie kann eine Sprache wachsen, oder zerfallen, oder tot sein? – sind keine Fragen nach der Natur, sondern nach der *Geschichte*, und zwar nach der Geschichte in einem über die Lebensgeschichten hinaus auf die Welt selbst sich erstreckenden Sinn.

c) Der Weg zur Aussage

Um nun näher auf die Aussage eingehen zu können, seien die Hauptmomente der Rede festgehalten (vgl. SZ 161/162). Zur Rede gehört, wie angezeigt, Ausgesprochenheit in einer Welt, ihr erster und letzter Charakter ist daher die »Bekundung« dieses In-Seins. Im Einzelnen hat jede Rede ihr »beredetes« Worüber. In ihr liegt zugleich ein »Geredetes«, das ist die bestimmte Art und Weise, in der das Worüber begegnet. In der

Ausgesprochenheit ist das Mitsein zugleich geteilt, darum kann es in der »Mitteilung« noch ausdrücklich oder zusätzlich geteilt werden. Ein Mit aber, das nicht schon geteilt wäre, gibt es nicht. Aufgrund der Geteiltheit durch Sprache kann es über die nächste Situation hinaus zum Weitersagen und zum Benachrichtigen kommen.

Mit der Erinnerung der Hauptmomente der Rede befinden wir uns im Übergang zur Aussage – aber zugleich ist daran zu erinnern, daß *Sein und Zeit* den Übergang anders angelegt hat. Die Aussage erscheint als letzter Ausläufer des konstitutiven *Verstehens*. Mit diesem ist im Dasein der Grundzug des *Seinkönnens* (SZ 143) angesprochen: »Das Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.« Letzteres zielt übrigens auf die Differenz von uneigentlich oder eigentlich, denn (s. SZ 144) »das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig«. Das Selbstverstehen ist die Vollzugsweise dieses Verstehens, der Sache nach aber ist es »*Weltverstehen*« (SZ 148, 150). Die Ausführung und Ausgestaltung dieses Verstehens ist die sogenannte *Auslegung*.

Sie ist die auf der Struktur des »Etwas als Etwas« beruhende »Ausdrücklichkeit« (SZ 149) des im Verstehen Verstandenen, also der Welt. Das Als ist eine Auseinanderlegung oder, zutreffender, der Ausdruck der Weltbedeutsamkeit an allem einzelnen Begegnenden. Man mag sich hier nun so behutsam und vorsichtig verhalten wie möglich, man mag darauf hinweisen, dies alles liege noch »vor« der Aussage, man kann doch nicht umhin, das Ergebnis und Ziel aller sogenannten Ausdrücklichkeit und Artikulation als das »Aussprechbare« (ebd.) anzusprechen. Gewiß geht es nicht immer schon um das im einzelnen Angesprochene oder gar Ausgesagte, aber unabweisbar scheint mir, daß wir uns hier in der Sphäre grundsätzlicher *Ausgesprochenheit* befinden. Was im Einzelnen möglich ist, ist immer aus einem Ganzen artikuliert, bedeutsam ausgegliedert. Die Sprache ist immer schon an ihrem Werk.

Die Auslegung erscheint demnach als die grundsätzliche Angesprochenheit, diese ist der Boden der Aussage; und alles Reden von »Sinn« als (innerem) Gerüst und Gliederbar-Geglie-

derem (SZ 151 u. 153) will nur nicht sagen, was es doch sagt. So gesehen erscheint der Übergang zur Aussage als ein leichter Schritt, von der Ausgesprochenheit im Vorhinein auf den Weg gebracht. Die Aussage gehört zur Rede – aber die Untersuchung in *Sein und Zeit* verfolgt ein anderes Ziel. Sie will die Aussage als »extremes Derivat der Auslegung« (SZ 160) isolieren. Sie will vor allem die zunächst praktisch gesonnene Aussage auf das theoretische Urteil hin interpretieren, sie will im Ausspruch der Zuhandenheit die Übergangsstelle zu einer Logik der Vorhandenheit finden. Aber der Vorsatz einer existenzialen Rekonstruktion der Wissenschaft wird mit einer Phänomenologie verwirklicht, die die Sachen selbst sprechen läßt. Und die sprechen, wie jetzt zu zeigen ist, eine andere Sprache, und in diesem Widerstand kündigt sich etwas anderes an, nämlich das Faktum und die Wirksamkeit der Geschichte.

d) Die Analyse der Aussage

Die phänomenologische Analyse der Aussage (SZ 154/155) folgt deren Geschehen im Bereich der Ausgesprochenheit. Dort ist die primäre Funktion der »*Aufzeigung*« zu Hause, aufzeigend ist jede Wendung der Rede, also auch im Gebrauchszusammenhang der Satz »Der Hammer ist zu schwer«. Aufgezeigt wird immer Seiendes, Seiendes aber ist immer Seiendes in seinem Sein, hier in seiner Zuhandenheit (»zu schwer«). Beim Aufzeigen steht immer das Seiende im Vordergrund, nur auf Seiendes kann man zeigen. Aber alles verständig Aufgezeigte erscheint aus einem selbstverständlichen Sichzeigen, alles Erscheinende aus einem Erscheinen. Der zuhandene Hammer ist in den Vordergrund gelangt, aber er ist da ganz und gar kein Ende. Das Aufzeigen meint diese Bewegtheit und hat sie an seinem Seienden festgemacht. Es könnte in einer Selbstversunkenheit der Wahrnehmung auch beim Seienden stehenbleiben; auf etwas Verwandtes werden wir zu sprechen kommen.

Im Zu-schwer-Sein ist das Aufgezeigte schon als Ausgesagtes aufgenommen und mit diesem bestimmenden Sein erfährt etwas in seiner Zuhandenheit zugleich eine »Verengung«. Das

ist ein eigentümlicher Vorgang: aus der Weite seines Seins wird etwas zuerst aufgezeigt, wird aber jenes Bestimmendsein näher geholt, erleidet das Aufgezeigte eine Dämpfung, obwohl doch sein Zuhandensein mehr zur Sprache kommt. Was ist mit diesem Vorgang der Verengung, terminologisch gesprochen mit der »Prädikation«, angelegt? Wir sind am entscheidenden Punkt. Heidegger gibt zwei parallele Beschreibungen.

Am zuhandenen Aufgezeigten kann im Sprechen sein Erscheinungsbereich selbst präsentiert werden, gewissermaßen gegen das Aufgezeigte. Also das geschehende Bestimmen »schränkt ... gerade ein auf das Sichzeigende«, und zwar »um durch die (scil. diese) ... Einschränkung« etwas zu erreichen. Es geht um eine, wie es heißt, »ausdrückliche« und, so muß man sagen, ihre Bedeutung in sich tragende Einschränkung. Interessanterweise hatte es in den ersten sechs Auflagen bis 1949 hier »Einschränkung« geheißen, was fälschlicherweise eine Umkehr des Vorgangs anzuzeigen schien. Aber es geht um eine *Intensivierung des Aufzeigens*. Denn das Ergebnis der bestimmenden Einschränkung liegt darin, daß »das Offenbare in seiner Bestimmtheit ausdrücklich offenbar wird«. Das Aufgezeigte in seinem Zuhandensein wird verstärkt aufgezeigt, der Satz sagt aus, was er schon gemeint hat, bevor er als Satz genommen wurde. Der Sinn der Aussage im engeren Verstande ist, das Offenbare offenbar zu machen. So ist sie »apophantisch im strengen Wortsinne«.

Derselbe Intensivierungsvorgang wird auch als Abblenden beschrieben. Ein geringes Abrücken von der Erscheinung verdeutlicht gerade die Erscheinung. Die Abblendung des schon Offenbaren geschieht allein, um durch eben diese Entblendung »das Offenbare in seiner bestimmbaren Bestimmtheit« zu offenbaren, es sozusagen bestimmter zu offenbaren. Was also liegt *nicht* vor? Ein Bruch, ein Umschlag. Keinerlei Vorhandenheit kommt hier auf.

In der Steigerung des Aufgezeigten in seinem *Bestimmtsein* zum Aufgezeigten in seiner *bestimmbaren Bestimmtheit* liegt vielleicht, wenn auch nicht die Umwendung zu einer Vorhandenheit, so doch die noch eingeschlossene Bereitschaft für eine

weitere Bestimmbarkeit dieses Seins, was immer das bedeuten mag. Gewiß ist nur, daß die Rede auch über die Zuhandenheit hinausreichen kann, aber von einer Möglichkeit kann man nur aus einer Wirklichkeit her reden.

Die theoretische Einstellung auf Vorhandenheit sollte aus der analysierten Aussage entstehen. Damit sollte diese Aussage auch den Status der Phänomenologie selbst begründen. Aber die in der nächsten Umwelt spielende Aussage führt nicht in die Theorie. Auch die im § 16 schön erfaßte Störung im praktischen Umgang macht zwar immer das Verweisungsgeschehen der Welt ausdrücklicher, kann aber nie von sich aus zur Theorie über diese Zusammenhänge führen. Not lehrt vielleicht beten, aber nicht Theorie treiben. Treibt man die Zuhandenheitsanalyse weiter, wird man eine andere Wendung entdecken können. Aller Zeuggebrauch ist in die eigentliche Praxis des Miteinander eingebettet (oder sollte es zumindest sein). In welcher Form auch sich diese Sphäre darstellt, hier sucht die Daseinsanalyse ihre notwendige Erweiterung. Ein Eingehen auf das Wesen der Mitteilung würde in diesen Zusammenhang gehören. In jedem Fall ist in der *Mitteilung* der Weg in die Geschichte angelegt.

e) Ein Versuch zu Praxis und Theorie

Wenn der gesuchte Geburtsort der Vorhandenheitslogik nicht die Aussage ist, wenn also die praktisch gesprochene Sprache nicht von sich aus zu Urteil und Theorie drängt, vielleicht kann man direkt beim Gebrauch, nämlich beim zugehörigen Handwerk nachsehen? Alles *Handwerk* basiert auf *Lehre*, und hier anzuknüpfen ist beste griechische Tradition. Aristoteles etwa geht am Anfang seiner *Metaphysik* von einer Gleichstellung von *episteme* und *techne* aus, denn gerade den Griechen galt als Wesentliches an der *techne* nicht das Verwirklichen, sondern das leitende Wissen. Auch dort (wie im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik*) stellt er allerdings dem Wissen und der Wissenschaft die *sophia* gegenüber, die sich über allen Nutzen hinaus auf das Erste des Wißbaren bezieht, und die einen anderen Ursprung hat: nämlich das Staunen.

Alles Wissen der *techné* bleibt praktisch gesonnen, und die Wissenschaften, insofern sie Herstellungswissenschaften sind, auch. Uns interessiert hier nur das Eine: Die Lehre des Handwerks nimmt den Mitteilungscharakter des Aussagens in Anspruch, aber sie verläßt damit nicht den Gebrauch – gerade nicht. Eine ganz andere Frage ist, ob es nicht in der Sphäre der Praxis und des Gebrauchs nicht nur Störungen gibt, sondern wirkliche *Pausen*. Ich meine nicht nur die Freizeit, über die man zum Ausgleich für die Arbeitszeit verfügt, die man also zur Erholung gebraucht oder im Spiel sich vertreibt. Sondern die Pausen, in denen man aus dem ganzen genannten Zusammenhang herausgleitet, herausfällt, und in denen uns etwas einfach als *schön* erscheint. Das Gelände, in dem ich mich bisher zielstrebig bewegte, das in meiner Umsicht seine bestimmte Formation hat – auf einmal tritt etwas an ihm stärker in Erscheinung, das Erscheinungshafte tritt an ihm hervor. Darin hat die Betriebsamkeit aufgehört, es ist eine Pause in den Verweisungen erfolgt – aber ich habe keine Mühe damit, denn ich bin in einen Anblick versunken. Das Erscheinende ist zu einem Bild geworden, das Gelände zur Landschaft.

Vielleicht kann eine solche vom Schönen erfüllte Pause in Verbindung mit der Muße gebracht werden, in der das Staunen und aus diesem einst die Theorie entstand. Für die freie Zeit der *scholè* war – in unserer Geschichte – die freie *theoria* die einzig adäquate Füllung. Vielleicht kann die Pause im Gebrauch eine vergleichbare Stelle sein. Das ist hier nicht zu untersuchen. Aber was aus dieser erinnernden Andeutung deutlich werden kann, ist doch, daß man aus der Praxis nie die Theorie als eine solche herleiten wollen kann. Wir leben in einer Geschichte, die die Theorie kennt. Aber nur wenn wir uns aus den Einrichtungen der Praxis lösen können, können wir den reinen Sinn der Theorie wiederfinden. Einen rekonstruierbaren Weg dorthin kann es per definitionem nicht geben.

f) Ausblick auf die Welt-Geschichte

Wir wollen uns hier in einer phänomenologischen Tradition verstehen. In der Analyse der Aussage im Zusammenhang der

Zuhandenheit haben wir keinen Startpunkt für unser aussagen-des Tun finden können; allenfalls eine Ansatzmöglichkeit. Aber darüber können wir nur von der uns schon vorgelebten Theorie her sprechen, also von der wirklichen *Geschichte* aus. Die Theorie ist eine Gabe der Geschichte oder ein Faktum, das in einer allein gegenwärtigen Besinnung nicht geklärt werden kann; nicht einmal einen Sinn für diese Schwierigkeit als eine gegenwärtige könnten wir ohne Vorgabe der Geschichte haben.

Gegeben aber ist uns diese Aufgabe doch in den *Schriften* der Vorangehenden. Durch Sprache hat uns Geschichte immer schon angesprochen. Nur im Hören alter Geschichten findet man seinen Weg. Die Besinnung auf die Sprache führt nicht einfach zu einer Begründung des theoretischen Sprechens, aber sie schärft unseren Sinn für das entscheidende Medium der Geschichte. Die Geschichte aber muß für uns eine Denkgeschichte sein.

Wir sind von *Sein und Zeit* nicht so weit entfernt. Denn dessen Thema reicht weiter als »Dasein und Zeitlichkeit«. Es gibt im darüber veröffentlichten Teil einige Hinweise auf diese Erweiterung und zwei, drei Ansätze. Neben den Phänomenen Befindlichkeit und Wahrheit scheint es mir vor allem das der Welt-Geschichte zu sein. Wir erfahren durch Bild und vor allem durch Sprache Geschichtliches in der Weise des Gewesenen oder relativ Vergangenen. Gegenwärtigkeit von Vergangenen bzw. Vergehen von Gegenwärtigem, und das heißt doch vom Bedeutsamem, wird nur verständlich über die Rolle des *Welt*-Phänomens.

Im Dasein als In-der-Welt-sein spielt die Welt die zentrale Rolle, und die Erörterung, ja allererst die Gewinnung des Weltphänomens ist die Eröffnung einer über die Überlieferung hinausreichenden Analyse des Daseins. Die Welt als Bedeutsamkeit ist aber nicht nur ein bestehender Rahmen, sondern, wie in der Erfahrung des Vergehenkönnens von Bedeutungen zu lernen ist, ein Bedeutungsganzes in Bewegtheit. Daß sich aber Bedeutungen abändern und verflüchtigen, ist keine Frage des Vorsatzes, denn die eigentliche Frage ist hier die nach den Zielen der Vorsätze. Warum wollen wir nicht immer dasselbe, ja

warum wollen wir nicht immer dasselbe, auch wenn wir immer dasselbe wollen? Diese Frage muß dem Dasein angesichts der geschehenden Geschichte kommen, und mit dieser Frage dringt das Dasein nicht nur in die Geschichte ein, sondern liefert sich ihr aus. Denn wie die Welt ist die Geschichte der Welt das Geschehen, *in* dem das Dasein allein zu sich selbst finden kann.

Das von ihr aufgedeckte Thema der Welt erweitert sich der Phänomenologie zum Geschehen und zur Zeit dieser Welt. Die Rückbindung (in *Sein und Zeit*) der Geschichtlichkeit an die Zeitlichkeit des Daseins bleibt unzureichend, weil man das wirkliche Bedeutungsgeschehen – und das allein ist Geschichte – nicht aus einer Möglichkeit herleiten kann, über deren Sinn und Bedeutung doch nur im Rahmen wirklicher Bedeutung befunden werden kann. Zum welthaften Bedeutungsgeschehen gehört aber nicht nur Theorie oder Phänomenologie – eine Bedeutungsgeschichte hat selbst ihre Mitte im Deuten, im Denken.

Peter Trawny
DIE ARMUT DER GESCHICHTE.
Zur Frage nach der Vollendung und
Verwandlung der Philosophie bei Heidegger

Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag

I.

Im Jahre 1945 hält Martin Heidegger vor einem kleinen Hörerkreis einen Vortrag mit dem Titel *Die Armut*.¹ Ein Jahr später, in jenem Brief an Jean Beaufret, den wir² heute als den *Brief über den »Humanismus«* (GA 9, 313–364) kennen, schreibt Heidegger den Satz: »Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens« (GA 9, 364). An dieser Stelle des Briefes, dem letzten Abschnitt, sagt Heidegger weiter nichts über die »Armut«. Sie erscheint noch einmal im Brief als die »wesenhafte Armut des Hirten [des Seins]« (GA 9, 342). Es ist kaum möglich, aus diesen beiden Wendungen ein Verständnis darüber zu erlangen, was diese »wesenhafte Armut« ist. Wir sind folglich angehalten, jenen Vortrag zur Hilfe zu nehmen.

Obgleich die »Armut« im Denken Heideggers bereits gegen Ende der Dreißiger Jahre erscheint, darf behauptet werden, daß das Datum 1945 ein besonderes ist und wir zwischen diesem, der Sache und dem Titel *Die Armut* eine beinahe notwendige Beziehung erkennen. Das Jahr 1945 wurde häufig die »Stunde Null« genannt. Einerseits hat man damit die vollständige Zertrümmerung Deutschlands bezeichnen wollen, andererseits gleichsam die *tabula rasa* zu einem neuen Anfang. Es ist ein historisches Datum von höchster Bedeutsamkeit. Ohne Zweifel war auch für Heidegger das katastrophale Ende des Krieges, nicht anders als die katastrophale Tatsache des Krieges überhaupt, ein geschichtliches Phänomen, das einem Einschnitt gleichkam. Das läßt sich aus verschiedenen Äußerungen Heideggers erschließen.³

¹ Martin Heidegger: *Die Armut*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in: *Heidegger Studies* 10 (1994), S. 5–10.

² Wenn hier von »uns« die Rede ist, dann ist vorausgesetzt, daß dieses »wir« nicht bloß der Autor des vorliegenden Aufsatzes ist. Vielmehr ist in der Frage nach der Geschichte, wo immer sie gestellt wird oder wer auch immer sie stellt, das »wir« das eigentlich Gemeinte. Vgl. im Text den Bezug der Anmerkung Nr. 75.

³ Im Blick auf den Ersten Weltkrieg kann Heidegger fragen: »Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg im we-

II.

Daß wir die »Armut« als einen philosophischen Begriff aus der Geschichte des Denkens von alters her kennen, kann schnell angezeigt werden. Wir hören von der »Armut« im platonischen *Symposion*. Die »Armut« (πενία) ist die Mutter des ἔρος. Es gibt die »Armut« (πτωχεία) im *Neuen Testament*, vor allem im *Evangelium des Matthäus*.⁴ Es gibt eine Predigt und einen Traktat des Meister Eckhart über die »Armout« des Geistes. Sie beziehen sich auf jenes Evangelium. Hölderlin spricht von der »Armut«. Sie erscheint im dritten Teil des *Stunden-Buches* von Rainer Maria Rilke. Die Überlieferung der »Armut« ist reich. Obwohl Heidegger diesen »Reichtum« der Überlieferung genau kannte, soll davon nicht gehandelt werden. Aber daß die Überlieferung der »Armut« reich ist, das ist kein Zufall. Wie wir sehen werden, weist er in die Mitte der zu bedenkenden Sache. Um uns dieser Sache zu nähern, ist ein Vorverständnis davon gebraucht, was es gewöhnlicherweise heißt, arm zu sein.

Wer arm ist, der hat nichts, der hat Not. Er entbehrt des Nötigsten. Wer reich ist, der hat viel, er hat die Dinge sogar im Überfluß. Die »Armut« und der »Reichtum« sind ein Wenig und Viel an Besitz von Dingen. Es sind Phänomene der Ökonomie. Wer arm ist, den drängt die Not nach solchem zu verlangen, was man zum Leben, ja zum Überleben braucht.

Diese »Armut«, die eine Entbehrung von Besitz ist, wird vom Besitz, vom »Reichtum« her gedacht. Wer arm ist, der ist nicht reich. Die »Armut« ist so ein Nicht-reich-sein. Sie ist damit hier bloß negativ bestimmt. Diese negative Bestimmung der »Armut« ist gleichwohl die gewöhnliche. Es ist die »Armut« in ihrer »sozialen« Bedeutung. Wir dürfen sagen, daß derjenige, der arm ist, nicht nur nichts hat, sondern darüber hinaus, weil er nichts hat, zumeist auch nichts gilt. Derjenige, der nichts besitzt, dem nichts gehört, der über nichts verfügt, der nichts ist, der ist arm. Deshalb hat er alles nötig.

Wenn im folgenden von der gewöhnlichen Ansicht der »Armut« und des »Reichtums« gesprochen wird, dann darf dies

sentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist« (GA 29/30, 256). Bezüglich des Zweiten Weltkrieges schreibt Heidegger einmal: »Kriege sind nicht imstande, geschichtlich Geschehnisse zu entscheiden, weil sie bereits auf geistigen Entscheidungen beruhen und auf diese sich gerade versteifen. Auch Weltkriege vermögen dies nicht. Aber sie selbst und ihr Ausgang können den Völkern zum Anlaß werden, der eine Besinnung veranlaßt.« Heidegger: *Die Armut*, a. a. O., S. 10.

⁴ Vgl. z. B. Mt. 5, 3 (Luther-Übersetzung): »Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr.«

nicht als nebensächlich vernachlässigt werden. Das Phänomen der Gewohnheit steht vielmehr in der Mitte dessen, was hier zu bedenken versucht wird. Denn für uns ist das »Gewöhnliche«⁵ und Gewohnte selbst ein Besitz und ein »Reichtum«. Die Gewohnheiten unseres In-der-Welt-seins sind der in einer langen Zeit angesparte »Reichtum« unseres In-der-Welt-seins. Eine Gewohnheit ohne »Reichtum« ist uns unbekannt. Die Geschichte, die wir kennen, ist eine Geschichte der Bereicherung.

III.

Die gewöhnliche Ansicht der »Armut«, so nehmen wir hier an, hat sich *geschichtlich* konstituiert. Sie hat eine Herkunft, die wir, um sie verstehen zu können, wiederholen müssen. Eine genauere Wiederholung der gewöhnlichen »Armut« führt zu der Frage, wie diese gewöhnliche Ansicht überhaupt erst zu einer solchen geworden ist. Sie bringt uns zurück zur Geschichte, zurück zunächst zum Jahre 1945 und zu jenem *Brief über den »Humanismus«*. In ihm zeigt Heidegger, inwiefern eine bestimmte geschichtliche, nämlich die metaphysische Auffassung des Menschen als *animal rationale* durch die Erscheinung der Geschichte selbst fragwürdig geworden ist. Es geht um die *Überwindung der Metaphysik*,⁶ in deren Geschehnis sich der Mensch als der »Herr des Seienden« (BH, GA 9, 342) in den »Hirten des Seins« (BH, GA 9, 342) verwandelt. Der »Herr«, der sich von der Herrschaft über sein »Eigentum« versteht, wird zum »Hirten«, der dem gehört, was er behütet. Ohne zu wissen, wie wir das Armsein in einer nicht gewöhnlichen Weise denken können, mag schon hier gesagt sein, daß der »Herr« als der Eigentümer der Dinge der Vertreter der gewöhnlichen Ansicht der »Armut« ist. Der Ort der »Verwandlung« vom »Herrn des Seienden« in den »Hirten des Seins« ist folglich die »Armut«.

Es handelt sich also um eine geschichtliche »Verwandlung«⁷ des Menschen – um eine »Verwandlung« der Geschichte selbst. Eine »Verwandlung« ist keine Veränderung. Die »Verwand-

⁵ Martin Heidegger: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, S. 88: »Was uns zunächst begegnet, ist nie das Nahe, sondern immer nur das Gewöhnliche. Ihm eignet die unheimliche Macht, daß es uns des Wohnens im Wesenhaften entwöhnt, oft so entschieden, daß es uns nie in das Wohnen gelangen läßt.«

⁶ Vgl. Martin Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, in: VA, 67–96.

⁷ Vgl. im Brief Heideggers an William J. Richardson in Richardson: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, S. XXI: »Immer wieder ist einzuschärfen: In der hier gestellten Wahrheitsfrage gilt es nicht nur eine Abänderung des bisherigen Begriffes der Wahrheit, nicht eine Ergänzung der geläufigen Vorstellung, es gilt eine Verwandlung des Menschseins selbst.«

lung« durchgreift zunächst unmerklich und dann offenbar das Ganze, sei es eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft. Sie ist die Eröffnung einer anderen Welt. Eine solche »Verwandlung« übersteigt das Phänomen des *καίρὸς* und des »Augenblicks«. Heideggers Denken geht auf eine solche »Verwandlung« zu. Die Frage, ob der Gedanke einer solchen »Verwandlung« die Grenzen der philosophischen Aufgabe ignoriert, lassen wir offen.

Der vermeintliche Abschluß jener Geschichte der Metaphysik, aus dem eine »Verwandlung«, ein »anderer Anfang« (GA 65, 185) denkbar ist, das »Eigentum« und der »Reichtum«, den der »Herr des Seienden« zu verlassen hat, ist durch einen Namen bezeichnet, der im Schlußabschnitt des *Humanismusbriefes* anwesend ist: das ist *Hegel*.

IV.

Eine »Verwandlung« setzt eine Stelle voraus, von woher sie beginnt, woher sie ihren Ausgang nimmt. Diese Stelle ist somit notwendig die Grenze eines anderen, ohne daß dieses andere schlechthin an dieser Grenze aufhörte. Sie markiert den Abschluß und den Anfang, eben die »Verwandlung« von etwas, d. h. hier von der Geschichte. Die Philosophie Hegels ist, so Heidegger, der *Beginn* der »Vollendung der Metaphysik«,⁸ die Vollendung einer langen Geschichte der Philosophie. Für Hegel selbst hat sich dies, ohne daß er freilich unter Metaphysik dasselbe verstanden hätte wie Heidegger, durchaus auch so dargestellt. Es ist Hegel, der davon spricht, daß es in der Geschichte nicht viele, sondern nur *eine* Philosophie gibt und daß die späteste, welche die dialektische, aufhebende und aneignende »Arbeit« des Geistes durchschaut und vollzogen habe, notwendig die reichste sei. Es ist »eine Erbschaft und näher das *Resultat* der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts«,⁹ die und das sich in der Philosophie Hegels versammeln. Es ist Hegel – und das ist we-

sentlich –, der die aristotelischen Begriffe des οὐ ἐνεκα und des τέλος aufnimmt und sie auf die geschichtliche Selbstverwirklichung des »Begriffs« bezieht. Es ist Hegel, der immer wieder das Sein als die dürftigste, ärmste, ja »allerdürftigste«¹⁰ Bestimmung der Wirklichkeit und des Wissens denkt. Und es ist Hegel, der die Geschichte mit dem »An sich« des Resultats beginnen und im vollkommen verwirklichten, vollkommen erfüllten (und somit verausgabten bzw. entleerten) »An und für sich« des absoluten Geistes zu sich selbst kommen sieht. Damit hat sich für Hegel die Geschichte beschlossen. Der erreichte Abschluß der Geschichte ist der vollkommene »Reichtum« einer Erbschaft. Es ist Zeit, näher an Hegel heranzugehen und nun genauer zu verstehen, wie Hegel den Unterschied von »Reichtum« und »Armut« denkt. Denn von der Philosophie Hegels her können wir die geschichtliche, gewöhnliche Auffassung der »Armut« als einer Negation des »Reichtums« erfahren. Dann erst können wir dazu übergehen, die andere, Heideggers Auffassung der »Armut« zu bedenken.

Die Sache des Unterschieds von »Armut« und »Reichtum« und dessen philosophische Würde sind Hegel, dem Protestanten und Tübinger Stifter, von Jugend auf vertraut.¹¹ Bereits in einer seiner ersten Arbeiten, dem *Geist des Christentums und*

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1. *Einleitung. Der Begriff der Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1993 (= *Philosophische Bibliothek* Band 459), S. 326.

¹¹ Hegels Empfindlichkeit für die Frage nach »Eigentum« und »Arbeit« überhaupt ist nicht unwahrscheinlich in seiner protestantischen Herkunft begündet. Wir bekommen Auskunft über die Wichtigkeit seines protestantischen Horizonts vor allem im Briefwechsel mit dem Pädagogen, Theologen und Oberkirchenrat Immanuel Niethammer. Im Jahre 1816 schreibt Hegel: »Unser Palladium ist daher nicht die Gesamtheit der Satzungen von Konzilien, noch ein für deren Erhaltung beauftragter Klerus, sondern allein die Gesamtbildung der Gemeine. Unser näheres Palladium sind daher die Universitäten und die allgemeinen Unterrichtsanstalten. Auf diese blicken die Protestanten als auf ihr Rom und bischöfliche Sitze hin.« *Briefe von und an Hegel*. Band II: 1813–1822, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 3/1969 (= *Philosophische Bibliothek* Band 236), Brief Nr. 309. Vgl. auch Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1920, S. 71: »Die mönchische Lebensführung ist nun nicht nur zur Rechtfertigung vor Gott selbstverständlich gänzlich wertlos, sondern sie gilt ihm [Luther] auch als Produkt egoistischer, den Welpflichten sich entziehender Lieblosigkeit. Im Kontrast dazu erscheint die weltliche Berufsarbeit als äußerer Ausdruck der Nächstenliebe und dies wird in allerdings höchst weltfremder Art [...] insbesondere durch den Hinweis darauf begründet, daß die Arbeitsteilung jeden einzelnen zwingt, für andere zu arbeiten. Indessen diese, wie man sieht, wesentlich scholastische Begründung verschwindet bald wieder und es bleibt, mit steigendem Nachdruck betont, der Hinweis darauf, daß die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten unter allen Umständen der einzige Weg sei, Gott wohlzugefallen, daß sie und nur sie Gottes Wille sei und deshalb jeder erlaubte Beruf vor Gott schlechterdings gleich viel gelte.«

⁸ Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, VA, 72: »Die Vollendung der Metaphysik beginnt mit Hegels Metaphysik des absoluten Wissens als des Willens des Geistes.« Es ist entscheidend festzuhalten, daß die »Vollendung der Metaphysik« offensichtlich ein in der Zeit sich erstreckender Vorgang, keine punktartige Stelle, sondern ein Bereich, Spielraum ist. Sie »beginnt« mit Hegel.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1993 (= *Philosophische Bibliothek* Band 439), S. 6.

sein Schicksal,¹² sind Spuren davon zu finden. So schreibt er bezüglich jener Worte Jesu,¹³ daß es für einen Reichen schwer sei, ins Himmelreich zu kommen und daher »Armut« gefordert sei: »[...] es ist eine Litanei, die nur in Predigten oder in Reimen verziehen wird, denn eine solche Forderung hat keine Wahrheit für uns. Das Schicksal des Eigentums ist uns zu mächtig geworden, als daß Reflexionen darüber erträglich, seine Trennung von uns uns denkbar wäre.«¹⁴ »Uns«, das sind möglicherweise wir, »uns« ist das »Eigentum« ein zu mächtiges »Schicksal«, als daß wir fähig wären, es überhaupt in Frage zu stellen und die christlich gedachte, geradezu gegenweltliche »Armut« für realisierbar zu halten. Wenn aber das »Eigentum« ein »Schicksal« ist, dann führt uns die Frage nach dem »Eigentum« und dem »Reichtum« in die Mitte der Geschichte.

Inwiefern das »Eigentum« zum Wesen des sich in Freiheit bestimmenden In-der-Welt-seins gehört, erläutern die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.¹⁵ Sie beginnen mit einer Bestimmung des »Ausgangspunkts«, von dem aus die Philosophie des Rechts sich systematisch entfalten kann. Dieser »Ausgangspunkt« ist »der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.«¹⁶ Das »erste Daseyn« der Freiheit ist das »Eigenthum«.¹⁷ Hegel schreibt: »Daß Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den Besitz aus, so wie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigen-

¹² Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: Ders.: *Frühe Schriften*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 1, Frankfurt am Main 1971, S. 274–418.

¹³ Vgl. Mt 19, 23 (Luther-Übersetzung): »Wahrlich ich sage euch: Ein Reicher wird schwer ins Himmelreich kommen.«

¹⁴ Hegel (Amm. 12), S. 333. Ganz ähnlich finden wir eine Wendung im zuweilen Hegel, dann Schelling zugeschriebenen sogenannten *Systemfragment von 1800*: »[...] Eigentum, dessen Notwendigkeit sein [des Menschen] Schicksal ist [...]«. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Systemfragment von 1800*, in: Ders.: *Frühe Schriften*, a. a. O., S. 419.

¹⁵ Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hrsg. von Eduard Gans, Berlin 3/1854.

¹⁶ Ebd., S. 32f.

¹⁷ Ebd., S. 81.

thums aus.«¹⁸ Was ich besitze, braucht nicht schon mein »Eigentum« zu sein. So können sich zum Beispiel in meiner Wohnung einige Kunstwerke oder Bücher befinden, über die ich nach Willkür verfüge. Sie sind in meiner Gewalt, ich kann mit ihnen machen, was ich will. Solange ihre Bestimmung jedoch nur in ihrer schlichten, ungestörten Anwesenheit besteht, sind sie lediglich das Meinige, bloßer Besitz. Ich kann sie aber auch »zu meiner Sache machen«. Ich kann mir jene Gegenstände aneignen, indem ich in sie mich hineinlege und so mich verwirkliche. Die Kunstwerke sind erst dann wirklich mein Eigen, wenn ich mich in sie versenke, zum Beispiel Erkundigungen über den Künstler einhole, ihre Eigenarten zu wissen beginne, etc. Ebenso werden die Bücher erst dann zu meinem »Eigentum«, wenn ich in ihnen mich selbst entdecke, sie in einem betonten Sinne lese. Oder der Besitz an Land wird erst dann »Eigentum«, wenn der Besitzer seinen »Willen« in seinen Besitz einprägt, das heißt das möglicherweise natürlich gelassene Land in allen möglichen Weisen zu nutzen beginnt. »Eigentum« ist somit angeeigneter Besitz. Erst wenn Besitz angeeignet wird, verlassen wir den natürlichen Raum der willkürlichen Verfügungsgewalt und betreten den Raum rechtlicher Verhältnisse. Das heißt allerdings nicht, daß in diesen rechtlich geordneten Verhältnissen die natürlichen Bedürfnisse und Triebe aufhören.

»Eigentum« ist notwendig, indem der Mensch, der selbstbestimmt will, sich in den Gegenständen der Welt verwirklichen muß. Freisein heißt, in den Dingen sich selbst zu erkennen, sie gestalten zu können, wie Ich bin. Ohne »Eigentum« ist kein Selbst denkbar. Deshalb gibt es von vornherein ein »absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen«.¹⁹ Das Materielle, das sich nicht selbst gehört, ist dazu da, »Eigentum« zu werden. Der Mensch, der seine Bedürfnisse zu befriedigen hat, ist der unbedingte Herr über die natürlichen und künstlichen Gegenstände. Wie der aus der Natur aufsteigende Geist auf seinem Weg in und durch die Geschichte alle wesentlichen Gestaltungen der Wirklichkeit sich aneignend erst die Welt freiläßt und so sie durchdringt, so ist der Einzelne, der in einem sittlichen Gemeinwesen seine »zweite Natur«²⁰ findet, nur er selbst, indem er sich die Dinge, die er genießt und an

¹⁸ Ebd., S. 80.

¹⁹ Ebd., S. 79.

²⁰ Ebd., S. 212.

denen er die »Arbeit« seines Lebens vollbringt, zu eigen macht. Auch für diejenige Weise, wie der Einzelne zunächst in der »bürgerlichen Gesellschaft«²¹ und dann im Staat in der eigentlich sittlichen Lebensform, in der Familie, existiert, ist notwendig verwiesen auf das »Eigentum«: »Die Familie hat als Person ihre äußerliche Realität in einem *Eigenthum*, in dem sie das Daseyn ihrer substantiellen Persönlichkeit nur als in einem *Vermögen* hat.«²² In der Tat ist es für »uns« wie eine »zweite Natur«, ein gelingendes In-der-Welt-sein notwendig auf ein »Eigentum« zu gründen. Auch ist dies die notwendige Bedingung der Macht, die ein Einzelner im Gemeinwesen erringen und verlieren kann.

Wenn das Subjekt von Grund auf durch »Eigentum« bestimmt wird, indem es »Eigentum« will und dieser Wille sich selbst wollend das »Wirklich-Unendliche«²³ ist, dann ist es offensichtlich, daß die »bürgerliche Gesellschaft« ein System bildet, in dem der Zuwachs von Mitgliedern gleichzeitig ein Anwachsen von Industrie entläßt. Dieses Wachsen der Gesellschaft erbringt so eine »Anhäufung der Reichthümer«.²⁴ Diesen Reichtümern steht auf der anderen Seite eine Masse von »Armut« gegenüber. Die »Armut« ist ein Kind der »bürgerlichen Gesellschaft«. Diese nämlich greift in das »substanzielle Ganze« der Familie ein und »reißt [...] das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander und anerkennt sie als selbstständige Personen«. Sie »unterwirft das Bestehen der ganzen Familie selbst, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit«.²⁵ Insofern das Individuum nun dem Zufall der gesellschaftlichen Zusammenhänge ausgesetzt wird, können, ja müssen Menschen aus Gründen verfehlter Existenzentscheidungen oder natürlicher Behinderungen verarmen. Wer arm ist, der ist »aller Vortheile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion u. s. f. mehr oder weniger verlustig«²⁶ gemacht worden. Reichsein heißt, an jenen gewöhnlichen Seiten des gesellschaftlichen Lebens teilzuhaben. Wer arm ist, der hat diese verloren, der hat nichts und gilt für nichts. Armsein heißt, nicht reich zu sein. Obgleich die Armen von den Reichen, »gegen das Princip der bürgerlichen

Gesellschaft«,²⁷ das die »Arbeit« ist, Unterstützung erhalten, bringt es die Entwicklung der modernen, großen industriellen Gesellschaften mit sich, daß sie die Gegenstände, die sie sich aneignen kann und muß, nicht mehr in den eigenen Grenzen findet. Hegel notiert: »Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Uebermaße des Reichthums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.«²⁸ Die Folgen dieser Entwicklung ist das Ausgreifen über die Grenzen der eigenen Gesellschaft hinaus. So erscheint notwendig das Phänomen der »Kolonisation«,²⁹ der Aneignung dessen, was ursprünglich anderen Völkern gehört. Diese Weise der Aneignung findet erst dann ihren Abschluß, wenn Alles, was der Aneignung für würdig erachtet wurde, angeeignet worden ist.

»Eigentum«, wir dürfen auch sagen »Reichtum«, ist »uns« das »Schicksal«. »Eigentum« und »Reichtum« aber sind nicht zu denken ohne die Tätigkeit, die jene verwirklicht. Das ist die »Arbeit«.³⁰ Sie ist ein wesentlicher Wesenszug des Geistes. Es ist die »Arbeit des Negativen«,³¹ die »Arbeit des Begriffes«,³² die den Gang der *Phänomenologie des Geistes* voranbringt. Sie ist die Bewegung des sich bildenden Individuums, das die »ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen«³³ hat. Sie ist eine wesentliche Aneignungsweise auch des Natürlichen. Insofern sind die Bedürfnisse und Triebe eine Weise der »Arbeit«. Wenn aber der Geist in allen Gestaltungen der Wirklichkeit einzig »Arbeit« findet und sie übernimmt, dann ist das Seiende, das diese »Arbeit« ausführt, sowie das es bearbeitet, vom »Zweck« her gedacht. Er »ist das Unmittelbare, *Ruhende*, das Unbewegte, welches *selbst bewegend* ist«.³⁴ Wir werden darauf zurückkommen.

Wie sich die »bürgerliche Gesellschaft« im unendlichen Trieb des Willens immer größere und feinere Reichtümer erarbeitet,

²¹ Ebd., S. 240ff.

²² Ebd., S. 227.

²³ Ebd., S. 56.

²⁴ Ebd., S. 295.

²⁵ Ebd., S. 292.

²⁶ Ebd., S. 294.

²⁷ Ebd., S. 297.

²⁸ Ebd., S. 297.

²⁹ Ebd., S. 299.

³⁰ Vgl. Karl Marx: *Nationalökonomie und Philosophie*, in: Ders.: *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, S. 269: »Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie. Er faßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen [...]«

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg 1980, S. 18.

³² Ebd., S. 48.

³³ Ebd., S. 25.

³⁴ Ebd., S. 20.

so schreitet der Geist durch die Geschichte. Am Schluß der *Phänomenologie des Geistes*, ein Schluß, der »Resultat«, der »Anfang« ist, schreibt Hegel: »Diß Werden [der Geschichte] stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jede, mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat.«³⁵ Am Schluß der *Phänomenologie des Geistes* hat sich der Geist vollendet. Er hat seinen ihm möglichen »Reichtum« »träge«, langsam, vollständig erarbeitet, das heißt verwirklicht. Er hat das, was er von Anbeginn »an sich« war, »an und für sich« realisiert. Der Gang des Geistes vollzieht sich also keineswegs auf einer Linie. Er bewegt sich vielmehr im »Kreis«.³⁶ Dieser hat sich geschlossen, indem nichts Mögliches mehr aussteht, was noch wirklich werden könnte. Die Geschichte ist erfüllt von der »Arbeit« des Geistes, ist »absolute Gegenwart«.³⁷ Was jetzt noch geschehen kann, ist ein reines Wiederholen des bereits konkret gewordenen Wissens, gleichsam ein Spielen im »vollständigen Reichthum des Geistes«. Von hier aus kann es nichts besagen, wenn Hegels Kritiker einwenden, die Geschichte sei nach Hegels Tod doch weitergegangen. Wer kann auf eine einzige Idee des 20. Jahrhunderts zeigen, die nicht im Hegelschen Denken schon anwesend ist? Was geschieht zum Beispiel anderes in

³⁵ Ebd., S. 433. Diese Erfüllung des Geistes in der Geschichte will Hegel nicht als einen quantitativen Zuwachs verstanden wissen. In seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* schreibt er: »Das Quantitative aber, wenn wir bestimmt vom Fortschreiten sprechen wollen, ist eben das Gedankenlose. Das Ziel muß gewußt werden, das erreicht werden soll. Der Geist ist in seiner Tätigkeit überhaupt so, daß seine Produktionen, Veränderungen als qualitative Änderungen vorgestellt und erkannt werden müssen.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 6/1994 (= *Philosophische Bibliothek* Band 171a), S. 150.

³⁶ Vgl. ebd., S. 181: »Der Begriff des Geistes ist Rückkehr in sich selbst, sich zum Gegenstande zu machen; also ist das Fortschreiten kein Unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst.« Dieser »Kreislauf« der »Arbeit« des Geistes, die mit ihrem Resultat beginnt und mit dem Anfang schließt, ist selbstverständlich kein »einfacher« Kreis. Es handelt sich hier um ein in sich wachsendes, in die Höhe gehendes Kreisen.

³⁷ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a. a. O., S. 182: »Indem wir die Weltgeschichte begreifen, so haben wir es mit der Geschichte zunächst als mit einer Vergangenheit zu tun. Aber ebenso schlechterdings haben wir es mit der Gegenwart zu tun. Was wahr ist, ist ewig an und für sich, nicht gestern und nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, 'itzi' im Sinne der absoluten Gegenwart.« Vgl. dazu Martin Heidegger: SZ 428ff. Vgl. auch Martin Heidegger: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, hrsg. von Claudius Strube, GA 28, Frankfurt am Main 1997, S. 211ff.

der vollkommenen Verfügungsgewalt der Informationsmedien wie der des Computers als der Vollzug einer »absoluten Gegenwart«?

Was aber an entscheidender Stelle geschah, ist eine Bestätigung des Geistes, der die Wirklichkeit als »Arbeit« und »Reichtum« bestimmt. Indem wir diese Bestätigung nur mehr erwähnen als gültig, bedenken, nähern wir uns dem Denken Heideggers.

V.

Das Hegelsche Denken hat nicht nur, vermittelt durch Marx und Engels, die Begriffe geliefert, mit denen wir das Heraufkommen und die Verfaßtheit der modernen Staaten verstehen können. Es hat uns vielmehr eine geschichtliche Auffassung des Menschen schlechthin zugespielt. Das *animal rationale* ist das reiche, durch »Arbeit« bestimmte Lebewesen, oder wie Heidegger in seiner Schrift von der *Überwindung der Metaphysik* sagt, das »arbeitende Tier«,³⁸ oder das »*Animal laborans*«,³⁹ wie Hannah Arendt schreibt. Dieses geschichtliche Verständnis des abendländischen Menschen ist schließlich in unserem Jahrhundert entscheidend bestätigt worden. Es ist notwendig, auf jenes Werk hinzuweisen, das wohl Heideggers – und nicht nur Heideggers – Aufmerksamkeit für die Wesentlichkeit des Phänomens der Technik erst weckte. Das ist *Der Arbeiter*⁴⁰ von Ernst Jünger. Heidegger hat sich nach 1932, dem Erscheinungsjahr des Buches, intensiv mit ihm beschäftigt und am Ende der Dreißiger Jahre vor einem kleinen Kreis von Universitätslehrern darüber gesprochen.⁴¹

Jüngers Beschreibung einer Gegenwart, die genau ein Jahrhundert nach Hegels Tod erfahren werden kann, beginnt mit einem Einwand gegen die Ansicht, die Geschichte des 20. Jahrhunderts könne noch einmal in *einem* Begriff versammelt werden. Es ist ein Einwand, der inzwischen die Philosophie über-

³⁸ Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, VA 68.

³⁹ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967, S. 208.

⁴⁰ Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 2/1932. Vgl. auch Günter Figal: *Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift 'Über die Linie' (1950) und Martin Heideggers Kritik 'Über die Linie' (1955)*, in: *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Hans-Harald Müller und Harro Segeberg, München 1995, S. 181–198.

⁴¹ Vgl. Heinrich Wiegand Petzet: *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Frankfurt am Main 1983, S. 37f. Jünger nahm irrtümlich an, Heidegger hätte »ein Seminar darüber abgehalten«. Vgl. Ernst Jünger: *Siebzig verweht*, Bd. 5, Stuttgart 1997, S. 147.

haupt betrifft und der von vielen für vollkommen ausreichend betrachtet wird, die Philosophie für tot zu halten und zu erklären: »Das Maß an Not und Gefahr, die Zerstörungen der alten Bindungen, die Abstraktheit, die Spezialisierung und das Tempo jeder Tätigkeit schnüren die Einzelstellungen immer stärker voneinander ab, nähren im Menschen das Gefühl, in einem unentwirrbaren Dickicht von Meinungen und Interessen verloren zu sein.«⁴² Die Möglichkeit der Erfahrung einer vollkommenen Partikularisierung der Welt ist offenkundig. Sie ist gegeben, indem es keinen ein-fachen Gedanken mehr gibt, der die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Lebensbereiche noch zusammenhielte. Das Eine hat das Unterschiedene verlassen, so daß ja auch das Unterschiedene nicht mehr als ein solches zu denken ist. Für Jünger ist dieses Auseinanderfallen des Ganzen aber nur ein scheinbarer Vorgang. Ein »gemeinsamer Nenner«⁴³ bestimmt es. Der »totale Zug«, der »auch in den Systemen der Wissenschaft lebendig ist«,⁴⁴ ist die »Arbeit«, die eine »totale Mobilmachung«⁴⁵ des Seienden ist. Sie läßt im Ganzen alles in Bewegung und Verbrauch geraten. Das bestimmende Prinzip dieser Bewegung im Ganzen ist die »Gestalt«⁴⁶ des »Arbeiters«.

Jünger denkt den »Arbeiter« als »Gestalt«. Der Mensch, der »Arbeiter« ist, befindet sich »in der Gewalt einer Prägung«.⁴⁷ Die »Gestalt« ist ein τύπος: ein Gepräge oder auch ein Schlag, »Menschenschlag«.⁴⁸ Der »Arbeiter« erscheint als der Sieger aus der Auseinandersetzung »zwei[er] Menschenschläge«.⁴⁹ Es

⁴² Jünger (Amm. 41), S. 58f.

⁴³ Ebd., S. 59.

⁴⁴ Ebd., S. 87.

⁴⁵ Vgl. Ernst Jünger: *Die Totale Mobilmachung*, in: Ders.: *Blätter und Steine*, Hamburg 1934/1942, S. 134f: »Die totale Mobilmachung wird weit weniger vollzogen, als sie sich selbst vollzieht, sie ist in Krieg und Frieden der Ausdruck des geheimnisvollen und zwingenden Anspruches, dem dieses Leben im Zeitalter der Massen und Maschinen uns unterwirft.«

⁴⁶ Jünger: *Der Arbeiter*, a. a. O., S. 31ff. Jünger vermutet, indem er den »Arbeiter« als »Gestalt« denkt, eine Brücke zu Hegel geschlagen zu haben. In einem Brief an seinen Übersetzer ins Französische Henri Plard schreibt er: »Ich darf vermuten, daß Hegel mit der 'Gestalt' des Arbeiters eher einverstanden wäre als mit dessen Reduktion auf die Ökonomie, die einer der Sektoren bleibt. Die 'Gestalt' [...] repräsentiert den Weltgeist für eine bestimmte Epoche, und zwar herrschend, unter anderem auch hinsichtlich der Ökonomie. Das Grundproblem ist die Macht; sie bestimmt das Detail.« Vgl. Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart 1981 (= Cotta's Bibliothek der Moderne, Bd. 1), S. 316. Vgl. zur Herkunft des Jüngerschen Begriffs der »Gestalt« Oswald Spengler: *Der Untergang der Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Erster Band. *Gestalt und Wirklichkeit*. München 1923, S. 130ff.

⁴⁷ Jünger: *Der Arbeiter*, Hamburg 1932, S. 43.

⁴⁸ Ebd., S. 34.

⁴⁹ Ebd., S. 38.

ist die »Gestalt« des »Bürgers«, die das 19. Jahrhundert prägte, und die den Titel »Arbeiter« für eine bestimmte Weise des In-der-Welt-seins erfand und ausbildete. Mit dem Geschehnis des 1. Weltkrieges, in dessen Verlauf die neuzeitliche Technik zum erstenmal ihre ganze Bedeutung demonstrierte, befreit sich der »Arbeiter« von seinem Gegensatz, dem »Bürger«, und findet zu einer »Gestalt«, die den »Bürger« zur Bedeutungslosigkeit stempelt. Jünger beschreibt folglich eine geschichtliche Wandlung, ein revolutionäres Geschehnis. Er schreibt: »[...] und wir werden sehen, daß in der Epoche, in die wir eintreten, die Prägung des Raumes, der Zeit und des Menschen auf eine einzige Gestalt, nämlich auf die des Arbeiters zurückzuführen ist«.⁵⁰ Das Erscheinen der »Gestalt« des »Arbeiters« ist ein geschichtliches Geschehnis insofern, als die Geschichte selbst, so Jünger, »Gestalt ebensosehr [ist], wie sie das Schicksal von Gestalten zum Inhalt hat«.⁵¹

Die Welt ist verklammert in einem »totalen Arbeitscharakter«.⁵² Er zwingt alles und jeden, ganz gegen das »Gefühl« eines Zerfalls des Ganzen und somit unbemerkt, in eine einheitliche Form. Diese Einförmigkeit der Wirklichkeit beschreibt Jünger im Blick auf die immer gleichförmiger werdenden Erscheinungen des Straßenbildes. Die »Physiognomie« der Gesichter und Körper, sowie die »Kleidung«⁵³ werden uniform. Eine in Ständen oder Klassen differenzierte Gesellschaft gibt ihre Kleiderordnung auf. Indem das Individuum verschwindet, verschwindet zugleich »die Masse als Summe, als eine zählbare Menge von Individuen«.⁵⁴ Der Mensch entschwindet in der diffusen, auf ständige Veränderung angelegten »Werkstättenlandschaft«.⁵⁵ In ihr steht Historisches unverbunden neben Provisorien. »Arbeit« ist überall. Jünger schreibt: »Man muß wissen, daß in einem Zeitalter des Arbeiters, wenn es seinen Namen zu Recht trägt [...] es nichts geben kann, was nicht als Arbeit begriffen wird. Arbeit ist das Tempo der Faust, der Gedanken, des Herzens, das Leben bei Tage und bei Nacht, die Wissenschaft, die Liebe, die Kunst, der Glaube, der Kultus, der Krieg; Arbeit ist die Schwingung des Atoms und die Kraft, die Sterne und Sonnensysteme bewegt.«⁵⁶ Der »Reichtum« des arbeitenden Geistes ist wie verblaßt, wie verengt, Buntheit Farblosem ge-

⁵⁰ Ebd., S. 31.

⁵¹ Ebd., S. 33.

⁵² Ebd., S. 167.

⁵³ Ebd., S. 117.

⁵⁴ Ebd., S. 97.

⁵⁵ Ebd., S. 165.

⁵⁶ Ebd., S. 64f.

wichen Die systematische Gliederung in den subjektiven, objektiven und absoluten Geist, die für Hegel den Grund des »Reichtums« der Geschichte darstellt, ist zwar nicht verschwunden, aber vereinfacht. Es ist, als habe sich der Hegelsche Aufriß des Geistes allein im Objektiven versammelt. Diese Verhärtung im Objektiven wird von Jünger erfahren. Der »Arbeitscharakter« wird in den Einzelerfahrungen des Anderen, der Natur, der Kunst, des Glaubens herrschend. Während Hegel zu denken gibt, daß der Geist notwendig darauf angewiesen ist, in der zu erfahrenden Sache »zu verweilen und sich in ihr zu vergessen«,⁵⁷ schlägt in der Welt des »Arbeiters« der »Arbeitscharakter« in den Erfahrungen ständig durch. Es gelingt dem Geist der »Arbeit« nicht mehr, sich »zu vergessen«. Da ist zum Beispiel die »Arbeit« der Psychologie, die bis in die intimsten Erfahrungen der Liebe, des Glaubens, ja selbst der Kunst und der Wissenschaft hineinreicht. Und dieser Aufwand der Psychologie, den sich die »totale Mobilmachung« nutzbar macht, läßt niemanden frei, ist allgegenwärtig.⁵⁸ Jüngers *Arbeiter* ist eine Vereinfachung und eine Verblässung des Hegelschen Denkens. Diese Vereinfachung aber ist eine der Geschichte selbst.

Obwohl der »Reichtum« des sich systematisch entfaltenden Geistes von einer Verhärtung und seltsamen Blässe befallen wird, bleibt er für den »Arbeiter« fraglos. Nicht nur das: der »Arbeiter« bereichert sich über die Möglichkeiten der bürgerlichen Wirklichkeit hinaus. Er hat, nach Jünger, ein Verhältnis zum »Elementarischen«,⁵⁹ das der »bürgerlichen Gesellschaft« abgeht. Es ist daher unverkennbar, daß die »Macht«⁶⁰ des »Arbeiters« gerade in einem ungeheuren Aufwand von ständiger Vergegenständlichung beruht. Es wäre andernorts zu bedenken, ob die »Gestalt des Arbeiters«⁶¹ in einer Weise auf »Eigentum« angewiesen ist, wie das Selbst des bürgerlich gedachten Individuums. Es mag auch sein, daß die Verfügungsmacht des »Arbeiters« das Seiende eher wie einen natürlichen Besitz verwaltet. Dennoch – der »Arbeiter« ist insofern wesentlich »reich«, als er das »Schicksal« übernimmt, in der »totalen Mobilmachung« einen immer gewaltigeren technischen Aufwand des

Seienden zu betreiben. Das enorme Anwachsen von Organisation und Geschwindigkeit ist eine andere Weise des »Reichtums« als »Macht«. Die »Armut« als eine Negation des »Reichtums« ist da zur Ohnmacht geworden.

VI.

Die »Vollendung der Metaphysik«, deren Beginn Heidegger in der Philosophie Hegels erblickt, gleicht einem Abschluß. Eine Geschichte geht zu Ende. Es kann sein, daß der Mensch eine »Verwandlung« erfährt und anders anfängt, eine andere Geschichte zum Vorschein kommen läßt. Wenn aber jener Abschluß sich in einer Weise verwirklichte, die keinen Anfang mehr zuließe, so daß sich diese Wirklichkeit zu einer »absoluten Gegenwart« in ihrem absoluten »Reichtum« verdichtete, dann müßte jenes Geschehnis der »Verwandlung«, wenn es überhaupt noch für möglich gehalten werden könnte, in genau dieser Weise auf die Wirklichkeit bezogen sein. Der Anstoß zur »Verwandlung« müßte aus der Wirklichkeit selbst kommen. Denn in der »absoluten Gegenwart« gibt es kein Außen mehr. Jünger denkt diesen Zustand des Abschlusses der Geschichte als das »Zeitalter des Arbeiters«. Der »Arbeiter« ist der »Herr des Seienden«. Wie wandelt er sich in den »Hirten des Seins«? Es ist nun daran, Heideggers Beschreibung und Deutung dieser vollkommenen Verwirklichung des Metaphysischen einzusehen, um dann zu erfahren, wie eine »Verwandlung« dieser Wirklichkeit zu denken und zu bemerken ist.

Die vollendete Wirklichkeit der Geschichte der Metaphysik ist der Zustand, in dem wir wohnen. Er ist unsere Gewohnheit. Das Gewöhnlichste, Normalste, was wir erfahren, sind unsere Bedürfnisse, die wir nach Hegel und Jünger als eine Weise der »Arbeit« denken müssen. Wir bedürfen, erarbeiten uns solches, was zum Leben nötig ist. Was wir zum Leben benötigen, das erhalten wir an einer Stelle, an der das, dessen wir bedürfen, verteilt wird. Das sind Stellen, an denen zunächst jene Produkte angeboten werden, die wir zur Sättigung oder zur Bekleidung unseres bedürftigen, arbeitenden Leibes brauchen. Es sind aber auch solche Stellen, an denen wir die Dinge für den Genuß

⁵⁷ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 11.

⁵⁸ Vgl. Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge. I. Einblick in das was ist. 2. Grundsätze des Denkens*, hrsg. von Petra Jaeger, GA 79, Frankfurt am Main 1994, S. 25: »Die Psychologie und die Herrschaft des psychologischen Erklärens enthält den Beginn der Einebnung des Seelisch-Geistigen auf das jedem jederzeit Zugängliche und so im Grunde bereits Distanzlose.«

⁵⁹ Jünger: *Der Arbeiter*, a. a. O., S. 46ff.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 28. Der »Angelpunkt des Aufstandes« des »Arbeiters« ist »die Macht überhaupt«.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 30ff.

oder zur Unterhaltung erhalten. Die Dinge und die Stellen gäbe es nicht ohne unsere Bedürfnisse. Wir können auch sagen: das Bedürfnis »bestellt« die Dinge, die von den Stellen geliefert werden. Die Dinge, die bestellt und geliefert werden, sind der »Bestand«. Zugleich aber fordern jene Stellen unsere Bedürfnisse, das heißt uns, heraus. Indem wir die Dinge bestellen, werden wir selbst »gestellt«. ⁶²

Das Bedürfnis, das die bestellten Dinge erhalten hat, ist nur kurz gestillt. Es hat die Dinge schnell verbraucht und bestellt sogleich die nächsten. Der Hunger, der Trieb, die Gier und die Sucht kennen keine endliche Befriedigung. Das Bedürfnis setzt sich immer fort und bestellt, so daß wir sagen müssen, daß es kein Ding gibt, das nicht auch schon bestellt, das heißt »Bestand« ist. Indem das Ding »Bestand« ist, ist es von vornherein auf seine »bestellbare Ersetzbarkeit« (GA 79, 40) hin angelegt. Das Ding wird zum »Bestand-Stück« (GA 79, 36), verschwindet in dem. ⁶³ Das wechselseitige »Bestellen« von allem wiederholt sich ständig, kehrt immerfort wieder. In der Bestellung erhebt sich so ein Kreisen: »Innerhalb seiner stellt eines das andere. Eines treibt das andere hervor; aber hervor in das Hinweg des Bestellens« (GA 79, 33). Das »Bestellen« ist eine »Zirkulation« (GA 79, 34) des Seienden.

Im wechselseitigen »Bestellen« entsteht eine ständige »Zirkulation« des »Bestandes«. Die Dinge haben keinen anderen Sinn und Zweck, als der »Zirkulation« zu dienen. Wir meinen, der Zweck ist solches, woraufhin wir uns ein bestimmtes Ding besorgen. Das aber ist hier nicht mehr der Fall. Es ist nicht der Zweck, der die Dinge bestellt. Es ist nicht das alle Dinge beherrschende »konstitutive Um-zu« (SZ 69), wie Heidegger in *Sein und Zeit* formuliert, das die Dinge zum »Bestellen« bestimmt. Es ist vielmehr die »Zirkulation« des wechselseitigen »Bestellens«, die den Zweck der Dinge diktiert. Daß überhaupt Zweck ist, das bestimmt die »Zirkulation«. Wenn in der »Zirkulation« aber alle Dinge einzig dem Zweck unterliegen, für die »Zirkulation« zu sein, dann entsteht das Seltsame, daß die zirkulierende Bewegung das, was ehemals Zweck hieß, die Zweckhaftigkeit fordernd zugleich vernichtet. In einer kreisen-

den Bewegung verliert der Zweck eines Dinges seine Bedeutung. Der Zweck geht dazu über, sinnlos, zwecklos zu werden. Denn wir wissen von Aristoteles, daß es das οὐ ἔνεκα eigentlich nur in einer Bewegung gibt, die so etwas wie einen Anfang und ein Ziel, eine ἀρχή und ein τέλος, das heißt vor allem ein letztes Warum, ein Ziel als Grenze (πέρας) besitzt. ⁶⁴

Alles, was es gibt, wird beherrscht durch die »Zirkulation« von Bedürfnis und Verbrauch, von »Bestellen« und wieder »Bestellen«. Alles ist »ständig lieferbar« (GA 79, 69), alle Dinge sind fortgesetzt »verfügbar« (VS 106). Alles, das heißt auch solches, was wir gewöhnlich von dieser »Zirkulation« der »Bestand-Stücke« ausgenommen wissen wollen. Daß sind zum Beispiel die Kunstwerke, die wir als die Erscheinung reiner Zweckfreiheit anschauen und bedenken wollen. Diese sind nichts Anderes als die »Bestand-Stücke« der Sammlungen. Sie lagern in Depots. Sie wurden bestellt von Museen und geliefert von den Künstlern. Auch jenes »Ding«, das wir nicht zweckhaft verstehen wollen, der Mensch selbst, der Andere, ist nicht frei von der zirkulierenden Verfügung. Er ist, wie Heidegger sagt, der »wichtigste Rohstoff« (VA 88). Der Mensch, das heißt der Andere und Ich als der Andere des Anderen sind »Menschenmaterial« (VA 91), zum Verbrauch bestellt vom »arbeitenden Tier«, das heißt von uns selbst. Wir kennen unbeschreibbare, ja unnennbare Phänomene des Menschen, der sich zu Material macht und vernichtet. Heidegger sagt es selbst: der Mensch ist auch »Bestandstück eines Bestandes der Fabrikation von Leichen« (GA 79, 56).

Der »totale Arbeitscharakter« im Ganzen, die »Zirkulation« des »Bestandes« im Hin und Her des allseitigen »Bestellens« ist das »Ge-Stell«. Heidegger schreibt: »Das in sich gesammelte Stellen des Ge-Stells ist die Versammlung des in sich kreisenden Treibens« (GA 79, 33). Im »Ge-Stell« gibt es kein Ding, keinen Ort, der frei wäre von den allseitigen Verhältnissen des »Bestellens«. Im »Ge-Stell« ist alles bemessen und berechnet im Hinblick auf das »Wozu seiner Verwendbarkeit« (SZ 70). Im »Ge-Stell« ist ausnahmslos Alles verfügbar. Und was noch nicht zur Stelle ist, wird im vorhinein auf seine Verfügbarkeit hin bedacht. Dies gilt zum Beispiel auch für die im Wesen

⁶² GA 79, 26: »Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im vorhinein so, daß das Gestellte dem folgt, was erfolgt«.

⁶³ SM 126: »Streng ausgedrückt gibt es keine Gegenstände mehr, sondern nur 'Verbrauchsgüter' zur Verfügung eines jeden Verbrauchers, der selber in den Betrieb von Produktion und Verbrauch eingestellt ist«.

⁶⁴ Vgl. Aristoteles: *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii e typographeo clarendoniano 1957, 994b 9ff.

historistisch, beliebig oder frei forschenden Geisteswissenschaften.⁶⁵

Die Verfügbarkeit über alles und jeden ist der »Reichtum« der in sich vollendeten Metaphysik. Das »Ge-Stell« ist gleichsam das Gehäuse des in sich kreisenden Geistes im Abschluß der Geschichte. Es ist die »absolute Gegenwart« der »totalen Mobilmachung«. Die Welt ist ein »Bestand«. Es herrscht höchste Fülle. Doch hier können wir einen Einspruch erheben – auch wenn dieser Einspruch kein Widerspruch sein kann.

VII.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Bestimmung des Seienden auf seinen Zweck hin dort in eine Krise gerät, wo das Ziel des Zwecks fehlt. In der »Zirkulation« des »Ge-Stells« aber gibt es kein Ziel mehr. Es ist Friedrich Nietzsche, der die zirkulierende Bewegung aller Dinge als »Ewige Wiederkehr des Gleichen« denkt. Sie ist der »züchtende Gedanke«,⁶⁶ an dem die Ohnmächtigen, die Armen im gewöhnlichen Sinne zu Grunde gehen sollen. Die »Ewige Wiederkehr« ist die »neue Welt-Conception«.⁶⁷ Die Welt hat keinen Anfang und kein Ende. Sie besteht, indem sie zugleich vergeht und wird. Für den »Bestand« der Welt sorgt die vom »Willen zur Macht« geforderte »Maximal-Ökonomie des Verbrauchs«.⁶⁸ Obwohl es hier keinen Endzweck gibt, so gibt es doch notwendig Zwecke, die der »Wille zur Macht« setzt, um sich an Macht immer weiter zu bereichern. Der »Wille zur Macht« in der »Ewigen Wiederkehr des Gleichen« ist somit ein beständiges Zwecke-setzen, ohne doch Anfang und Ziel zu benötigen und vorauszusetzen. Das Setzen der Zwecke in der »Ewigen Wiederkehr« ist ihr entsprechend ein Abzwecken auf das immer Gleiche. Denn die »Zirkulation« ist alles. Es gibt hier nichts Anderes mehr. Es gibt nichts Neues oder Anderes mehr, das sie sich noch einverleiben könnte. Die Welt »lebt von sich selber: ihre Excremente sind ihre Nahrung«,⁶⁹ schreibt Nietzsche. Doch in diesem Weltzustand wird das große »'Umsonst bisher!'«⁷⁰ offenkundig. Das ist der Anblick des »Nihilismus«. Da, wo die dichteste Fülle,

⁶⁵ Vgl. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 145ff., 76. Sätze über die »Wissenschaft«.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht, Nietzsche's Werke*. Zweite Abtheilung, Bd. XVI, Leipzig 2/1912, S. 393.

⁶⁷ Ebd., S. 399.

⁶⁸ Ebd., S. 154.

⁶⁹ Ebd., S. 399.

der reichste »Reichtum« herrscht, dort ist uns dieser »Reichtum« doch auch wie nichts. Im nihilistischen Weltzustand gibt es das Seltsame, daß wir es mit einem unermeßlichen »Reichtum« von Zwecken und Dingen zu tun haben, die wir zugleich als eine langweilige Leere erkennen und erfahren. Wenn im wechselseitig ständig sich wiederholenden »Bestellen«, im »Ge-Stell« alles machbar geworden ist, dann wird das Machbare wie von einem Virus von Zwecklosigkeit befallen. Das Nötige erscheint uns unnötig geworden zu sein. Die Welt des »Ge-Stells«, der in sich vollendeten Metaphysik, die Totalität des »Arbeiters«, ist ineins eine Fülle und eine Leere, überfüllte Leere. Daß die Welt zugleich überfüllt und leer erscheint, ist eine Erfahrung des »Nihilismus«.

VIII.

In der leeren, farblosen Überfülle des »Ge-Stells« erscheint uns das Nötige zuweilen wie ein Unnötiges. Eine seltsame Müdigkeit hat uns überkommen, so daß uns nichts mehr recht nötig ist. Doch jenes Unnötige bleibt immer noch auf das Nötige bezogen – und weist doch schon hin auf das, was wir wahrhaft benötigen und entbehren, wenn wir arm sind. Denn die »Armut«, wie Heidegger sie denkt, ist keineswegs ein Entbehren des Nötigen, sondern ein Entbehren des »Unnötigen«. Heidegger bemerkt: »Wahrhaft arm seyn besagt: so seyn, daß wir nichts entbehren, es sey denn das Unnötige.«⁷¹ Das heißt: nicht der ist arm, dem es an den Dingen mangelt, die er zum Leben braucht. Nicht der ist arm, der nichts besitzt und so zunächst dem Nötigsten und dann dem »Reichtum« hinterher ist. Sondern der ist arm, der des »Unnötigen« entbehrt, dem also das im gewöhnlichen Sinne Überflüssige fehlt. Doch ist es nicht einfachhin nur das Fehlen des »Unnötigen«, was hier als »Armut« gedacht wird. Denn: »Wahrhaft entbehren heißt: nicht seyn können ohne das Unnötige und so gerade dem Unnötigen gehören.«⁷² Der Arme entbehrt des »Unnötigen« so, indem er diesem geradezu »gehört«. Der Arme bringt nicht das »Unnötige« in seinen Besitz, sondern der Arme ist der Besitz, das »Eigen-tum«⁷³ des »Unnötigen«. Das »Unnötige« ist der Besitzer, der Eigner des Armen.

⁷⁰ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht, Nietzsche's Werke*. Zweite Abtheilung, Bd. XV, a. a. O., S. 147.

⁷¹ Heidegger: *Die Armut*, a. a. O., S. 8.

⁷² Ebd., S. 8.

⁷³ GA 65, 320: »[...] Eigen-tum. Dieses Wort hier genommen wie Fürstentum. Die Herrschaft der Eignung im Ereignis. Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung.«

Die »Armut« ist nicht das Entbehren des Nötigen, sondern des »Unnötigen«, und dies so, daß der Arme zum »Eigentum« des Entbehrten wird. Dieses »Unnötige«, das wir brauchen wie eine Hilfe, ist nichts, das wir jemals haben, besitzen könnten. Dieses »Unnötige«, Überflüssige hat innerhalb der »Zirkulation« keinen Ort. Die »Zirkulation« kann das »Unnötige« als es selbst nicht integrieren. Das »Unnötige« ist somit das, was sich allen Bestellungen entzieht: es ist das Unverfügbare schlechthin. (Von diesem Unverfügbaren sprechen zu wollen, hieße vom »Ereignis« zu sprechen, GA 65, 320.) Indem das »Unnötige« das schlechthin Unverfügbare ist, entbehren wir das Unverfügbare. Diese Entbehrung, die »Armut« ist folglich nicht abzustellen, nicht aufzuheben. Die »Armut« ist gerade die Einkehr in das Entbehren und die Anerkennung des Unverfügbaren selbst.

Die Einkehr in das Entbehren des Unverfügbaren selbst ist die »Verwandlung« des *animal rationale* in das »Da-sein« (GA 65, 293 ff.). Das *animal rationale* versteht sich als der Grund, als das Subjekt alles Seienden. Indem es sich als der Grund des Seienden im Ganzen zur Herrschaft bringt, ist es das reiche Lebewesen schlechthin. Alles steht ihm ständig zur Verfügung. Damit allerdings macht das Subjekt eine Voraussetzung. Das, wozu es sich herrschaftlich verhält, wovon es der Grund ist, ist ein *Seiendes*, also ein prinzipiell Verfügbares. Das Seiende im Ganzen wird vorgestellt als das größte Seiende, das es gibt. Das »Da-sein« dagegen ist nicht der Grund des Seienden im Ganzen und nicht der Grund des Seins. Das »Da-sein« kommt zu sich selbst, indem es zum »Eigentum« des Unverfügbaren selbst wird, oder: indem es die Welt als das *nichtseiende Sein* erfährt und denkt. Das »Da-sein« ist weder Grund noch Gipfel, weder Krone noch Schöpfer des Seins. Es hat nichts, es ist nichts und es kann auch nichts wollen und will auch nichts. Somit ist das »Da-sein« ein Arm-sein.

IX.

Mit dem Denken Nietzsches, dem Aufkommen des nihilistischen Weltzustands, ist, wie Heidegger nicht selten betont, die

Metaphysik vollendet.⁷⁴ Heideggers Denken hätte seinen Ort folglich jenseits der Metaphysik. Doch in solchen Schrittfolgen vollzieht sich Geschichte nicht. Wenn die Vollendung der Metaphysik kein festzustellendes Einzelgeschehnis ist, sondern vielmehr in einem Spielraum sich entfaltet, dann werden die Grenzen dieses Spielraums unscharf und übergängig. Deswegen wäre zu bedenken, ob von Anfang an sich das Denken Heideggers an einem Ort jenseits der Metaphysik befindet. Es wäre möglich, daß sich der Vollendungsbereich der Metaphysik in das Heideggersche Denken selbst erstreckte. In *Sein und Zeit*, im § 74, der die Überschrift *Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit* trägt, lesen wir die Worte: »Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig als überkommener. Wenn alles 'Gute' Erbschaft ist und der Charakter der 'Güte' in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes« (SZ 383f.). Das Verhältnis zur Geschichte ist geprägt durch die »Entschlossenheit«, in welcher sich das Dasein in der »Sorge« als ein Selbst »frei für seine Welt« bestimmt. In der »Entschlossenheit« sind die »mitseienden Anderen« (SZ 298) da. Geschichtlich in der Welt zu sein, bedeutet also auch, sich in einem Wir zu befinden. Dieses Wir wie auch das einzelne Selbst »konstituiert sich« in der Überlieferung einer »Erbschaft«. Die Geschichte ist die Gesamtheit aller Möglichkeiten des In-der-Welt-seins. Wir können sie verwirklichen oder auch nicht. Diese Möglichkeiten werden hier gedacht als ein Vermächtnis der vorangegangenen Generationen. Hegel sagt in der *Einleitung* zu seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: »In der Tat aber, was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich [...]«. ⁷⁵ Die Geschichte, die uns zu einem konkreten Wir bestimmt, ist eine »Erbschaft«. Hegel schreibt weiter: »Das Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft, und zugleich wird sie zu einem Stoff herabgesetzt, der vom Geist metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten«. ⁷⁶ Das Übernehmen der »Erbschaft« ist in sich ein Verändern des-

⁷⁴ Vgl. Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, VA 79.

⁷⁵ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil I, a. a. O., S. 6.

⁷⁶ Ebd., S. 8.

sen, was geerbt wird. Dieses Verändern ist ein Aufheben. Etwas wird verneint, etwas wird erhalten, etwas kommt hinzu. Eine »Erbschaft« zu übernehmen ist auch der Vorgang einer Bereicherung. Wenn wir die Geschichte als eine »Erbschaft« betrachten, setzen wir, dem Phänomen des Erbens entsprechend, einen »Reichtum« voraus, der überhaupt vererbt werden kann. Die Beobachtung mag trivial sein: doch nur derjenige hat etwas zu vererben, der einen gewissen »Reichtum« versammelt oder bereits seinerseits ererbt hat. Nur bei den Reichen gibt es Erbschaften. Wenn die Geschichte »Erbschaft« ist, dann ist unser Verhalten zu ihr auch eine Bestätigung ihrer Überlieferungen, Gewohnheiten und Besitztümer. Vielleicht aber beruht die »Güte« der Geschichte, von der Heidegger spricht, darin, daß sie auf dem Anspruch einer Übernahme ihres »Reichtums« verzichten kann. Vielleicht ist »die Armut« das »eigentliche« Verhältnis zur Geschichte und die Möglichkeit der »Verwandlung« als einer Verarmung ihr Innerstes.

Indem Heidegger das Verhältnis des Daseins zur Geschichte als »Erbschaft« denkt, befindet er sich – unvorsichtig gesagt – in der Nachbarschaft Hegels. Damit könnte die Möglichkeit gegeben sein, daß die »Vollendung der Metaphysik« ein Geschehnis ist, von dem Heideggers Denken keineswegs unbetroffen blieb. Vielleicht müssen wir *Sein und Zeit* als ein Zeugnis verstehen, in welchem das metaphysische Denken seine Endphase erreicht, indem es sich in eine andere Geschichte hinüberverwandelt. Die »Verwandlung« des »Arbeiters« als des *animal rationale* in das »Da-sein« wäre als ein Moment der »Kehre« (vgl. GA 65, 407 f.) des Heideggerschen Denkens selbst zu begreifen. Der »Weg« der Heideggerschen Philosophie, von dem so oft die Rede ist, wäre der Übergang, den das abendländische Denken in der »Verwandlung« der Geschichte zu gehen hätte.

X.

Die »Vollendung der Metaphysik« ist ein Bereich, ein Spielraum, in dem die »Verwandlung« des »arbeitenden Tieres« in das »Da-sein« anhebt und ihrerseits den Spielraum eines Ge-

schehens entfaltet. Das metaphysische Denken und das Denken jenseits der Metaphysik sind somit nicht statisch voneinander zu unterscheiden. Das eine folgt auch nicht einfach dem anderen. Es ist möglich, bereits im Beginn der Vollendung des metaphysischen Denkens selbst Vorzeichen des Denkens jenseits der Vollendung aufzuspüren. So gibt es Stellen im Hegelschen Denken, sehr seltene Stellen, an denen die Notwendigkeit oder der Zwang des metaphysischen Denkens Brüche zeigt. Eine davon findet sich am Schluß des Manuskripts zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* aus dem Jahre 1821. Sie ist in den späteren Wiederholungen der Vorlesungen in den Jahren 1824, 1827 und 1831 verschwunden. Nachdem er dort im Jahre 1821 die christliche Religion als die vollendete dargestellt hat und somit eigentlich die Absolutheit des Geistes in der Geschichte bestätigt haben müßte, wendet er sich auf seine eigene Zeit, auf die Gegenwart und schreibt in einer Randbemerkung: »Es könnte uns einfallen, sie mit der Zeit des römischen Kaisertums zu vergleichen –«⁷⁷ Wenn wir dies so verstehen dürfen, als hätte Hegel seine eigene Zeit mit dem geschichtlichen Ort des *Imperium Romanum* in einen Bezug gesetzt, dann müssen wir auf das hören, was Hegel über Rom schreibt. Die römische Religion ist die »Religion der Zweckmäßigkeit«. Die römische Welt ist der Sammelplatz aller möglichen Götter: »Ganze Schiffsladungen von Göttern werden nach Rom geschleppt [...]«⁷⁸ In Rom »ist die Welt in Trauer versenkt«.⁷⁹ Rom hat »das Herz der Welt gebrochen«.⁸⁰ Das also könnte in Wahrheit der Charakter jener Zeit sein, in der Hegel, ganz konträr zu diesen Worten, den Geist zu sich selbst kommen sieht. Alles Göttliche wird zum Zweck gemacht. Alle Götter sind verfügbar. Der Mensch selbst macht sich zum Gott, nämlich zum omnipotenten »Kaiser«. Es herrscht Pracht und Glanz von »Reichtum«. Er ist der Hintergrund, vor dem die Individuen allein »der bloßen partikulären Nützlichkeit«⁸¹ nachgehen. Wenn wir Hegels Welt, unsere Welt in Rom wiedererkennen, dann hat Hegel die Möglichkeit offengelassen, daß unserer Welt der Zweckmäßigkeit und des »Reichtums« eine an-

⁷⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3. *Die vollendete Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1995 (= *Philosophische Bibliothek* Band 461), S. 94.

⁷⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 2. *Die bestimmte Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1994 (= *Philosophische Bibliothek* Band 460), S. 587.

⁷⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Zweite Hälfte. Band II: *Die orientalische Welt*. Band III: *Die griechische und die römische Welt*. Band IV: *Die germanische Welt*, hrsg. von Georg Lasson, Hamburg 2/1988 (= *Philosophische Bibliothek* Band 171 b-d, S. 661).

⁸⁰ Ebd.

dere Welt, eine zukünftige Welt entspringen kann, nach Hegel entspringen muß.

Ein weiterer Gedanke, der wie eine kurze Unterbrechung des gewohnten Ganges der Geschichte erscheint, zeigt sich genau dort, wo Hegel von eben jenem »Schicksal« des »Eigentums« spricht. Der »Besitz von Reichtum« bringt auch »Bedingungen und Abhängigkeiten« mit sich, die »kein vollständiges Leben zulassen«, »weil dem Leben noch etwas als eigen zugegeben ist, was doch nie sein Eigentum sein kann.«⁸² Was dieses Eigene ist, verschweigt Hegel. Wenn im Denken der »Vollendung der Metaphysik« selbst etwas aufscheint, das doch sich mit jenem anderen der »Armut« in Bezug befinden kann, dann sind Zeichen gegeben, daß der Abschluß der Geschichte im »Ge-Stell« sich lösen kann.

XI.

Das vermeintlich vergangene Denken der Philosophie, das sich in der Dialektik Hegels in seinem »Reichtum« angespart hat, ist die Metaphysik. Das Denken nach der Metaphysik, das die »absolute Gegenwart« ihres Abschlusses überwinden möchte und deshalb in die Zukunft geht, ist ein Denken der »Armut«. Die »Armut« ist somit der Name für einen neuen, den »anderen Anfang« der Geschichte: »Die Armut ist der Grundton des noch verborgenen Wesens der abendländischen Völker und ihres Geschicks.«⁸³ Die so verstandene »Armut« ist nicht mehr ein Begriff der Ökonomie. Sie hat den »Reichtum« nicht mehr als Gegensatz, sondern – wie Heidegger es sagt –: die »Armut« selbst ist der »Überfluß des Seyns«,⁸⁴ der uns mit einfachen Einblicken, mit puren Dingen, die wir nicht mehr zirkulieren sehen, beschenkt. Dieser »Überfluß« ist, wie Rilke es zeigt, »Armutsüberfluß«.⁸⁵ Der aus dieser »Armut« entspringende »Reichtum« wäre nicht mehr als Besitz zu denken, sondern als eine Gabe, als ein Geschenk. Was uns von der »Armut« gegeben werden könnte, ist die Möglichkeit, den Abschluß der Geschichte in der »absoluten Gegenwart« des »Ge-Stells« zu überwinden. In der Gabe der »Armut« kommt uns

eine Möglichkeit von Zukunft entgegen: »In ihr [in der Armut] ereignet sich, daß das Einfache und Linde alles Wesenhaften unscheinbar zu dem Eigensten wird, worin die Dinge einer gewährten Welt wohnen mögen« (GA 79, 57).

»Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens«. Es »ist auf dem Abstieg«, heißt, es ist unterwegs. Die Vorläufigkeit seines Wesens ist kein Anzeichen einer Unsicherheit, so wie wir »vorläufige«, das heißt einfach revidierbare Entscheidungen tätigen. Die Vorläufigkeit des Denkens aus der »Armut« ist seine Zukünftigkeit. Die aus den Höhen des metaphysischen Denkens herabsteigende Einkehr in ein verwandeltes Verhältnis zur Erde ist zwar noch nicht geschehen. Doch es ist möglich. – Ist das wahr? – Was wir gewöhnlich erfahren, ist das Zirkulieren des »Ge-Stells«. Das »Ge-Stell« verfügt alles. Es will »Reichtum«. »Reichtum« ist die Verheißung des »Ge-Stells«. Das »Ge-Stell« ist der Wille zum »Reichtum«. Es braucht den Wunsch nach »Reichtum«, nach Vermögen, um das Zirkulieren weiterhin betreiben zu können. Dafür inszeniert das »Ge-Stell« jene Schauspiele der Werbung, der Mode, des Films, der Medien. Gleichzeitig muß es immer Ärmere geben, damit der »Reichtum« die Verheißung bleibt. Da aber, wo einmal das »Ge-Stell« in sich erschüttert wurde und der Wille zum »Reichtum« selbst als verantwortlich erschiene, einzig Elend und Verarmung hervorgebracht zu haben, da hätte sich Geschichte wandeln können. Das war das Jahr 1945, die bereits erwähnte »Stunde Null«. Der »totale Krieg« war für Heidegger (und nicht nur für Heidegger) der große und schmerzhafteste Schnitt, die Zäsur, mit der eine »Besinnung«⁸⁶ eine gewandelte Geschichte hätte veranlassen können. Das zirkulierende »Ge-Stell« hatte sich in seiner ganzen Grausamkeit, in seiner vollkommenen Verwüstungsgewalt zur Erscheinung gebracht. Der entfesselte »Wille zur Macht« und zum »Reichtum« zeigt in den unsagbaren Vernichtungen das Gesicht der Metaphysik. Aber der Krieg veranlaßte nicht jene »Verwandlung« des »Herrn« zum »Hirten«, des Reichen zum Armen, sondern er schuf das Gelände für einen neuen Aufstieg des zirkulierenden »Ge-Stells«.

⁸¹ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 2, a. a. O., S. 586.

⁸² Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, a. a. O., S. 334.

⁸³ Heidegger: *Die Armut*, a. a. O., S. 10.

⁸⁴ Ebd., S. 9.

⁸⁵ Rainer Maria Rilke: *Das Stunden-Buch*, Leipzig 1941, S. 95: »Du, der du weißt, und dessen weites Wissen / aus Armut ist und Armutsüberfluß: / Mach, daß die Armen nicht mehr fortgeschmissen / und eingetreten werden in Verdruß.«

⁸⁶ Vgl. jetzt auch: Martin Heidegger: *Besinnung*, GA 66, Frankfurt am Main 1997.

Ivan Urbančič
INTERPRETIEREN UND/ODER DENKEN

Unter diesem Titel möchte ich nichts Besonderes oder Neues sagen, sondern ich möchte nur an etwas – wie ich vermute – bereits Bekanntes erinnern.

Siebzig Jahre nach Erscheinen von *Sein und Zeit*, des Hauptwerks von Martin Heidegger, ist unstrittig, daß dieses Werk einen Durchbruch des Denkens aus dem Horizont der Metaphysik zu einem neuen Anfang eines anderen Denkens bedeutet. Wenigstens darüber sind wir uns einig, daß dieser Durchbruch Heidegger selbst auf den Weg zu einem anderen Denken gebracht hat. Heute kennen wir einigermaßen seinen – mitunter schwankenden – Gang auf diesem Wege: wir kennen seine »Wege – nicht Werke«. Die Heidegger-Forschung und -Auslegung ist weit und breit hoch entwickelt; der Stand der Forschung unter den Kennern ist vorbildlich.

Aber es scheint mir, daß bei solchem gelehrten Interpretieren des Denkens Heideggers etwas doch nicht stimmt. Bedenken melden sich, eine Frage wird wach. Es drängt sich die Frage auf, ob solches gelehrtes Kennen und methodisch strenges Forschen und Interpretieren dieses Denkens selbst auch schon dasjenige neue oder andere Denken ist, um welches es Heidegger in seinem Durchbruch eigentlich geht. Bleibt solches Forschen und Interpretieren, aller seiner methodisch-hermeneutischen Strenge und Fachlichkeit zum Trotz, nicht noch immer auf den geläufigen Bahnen des alten philosophischen und akademischen Denkens stecken? Ist der eigentliche Sinn des Heideggerschen Durchbruchs zu einem anderen Denken schon dadurch erfüllt, daß wir nun diesen Durchbruch interpretieren und auf alle möglichen Weisen darüber räsonieren, ihn so erforschen, studieren, verstehen, Vorlesungen darüber halten und Bücher schreiben u.s.w.; oder geht es eher und entscheidend darum, bei uns selbst diesen Durchbruch zu erfüllen und so unser eigenes Denken gründlich und wesentlich umzuwandeln? Denn durch noch so methodisch-hermeneutisch gründli-

ches Interpretieren der Werke Heideggers und Räsonieren über sein Denken kommen wir nie zu jenem anderen Denken.

Doch was heißt hier »anderes Denken«? Wenn das Denken dem Wesen des Menschen selbst wesentlich eigen ist, wird dann nicht mit einem »anderen Denken« auch das Wesen des Menschen selbst ein anderes sein müssen?

Der Durchbruch zum anderen Denken, der sich mit Heideggers *Sein und Zeit* ereignete, kann eigentlich nur erfüllt werden, wenn man selbst nicht nur zu diesem Denken, sondern zugleich auch zur anderen Menschlichkeit seiner selbst durchbricht. Kann das erreicht werden durch ein noch so methodisch gründliches Interpretieren des Denkens Heideggers und durch vieles Räsonieren darüber? Ist man bei solchem Interpretieren und Räsonieren nicht schon in einer objektiven Distanz zu der Sache, schon außerhalb der Sache, so daß man selbst ruhig und bequem weiter so bleibt wie man schon vorher und immer war?

Heidegger begegnete dem angedeuteten Problem selbst, als er in seinem Spätwerk *Zur Sache des Denkens* aus dem Jahre 1964 folgende Sätze schrieb:

»Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. Der Titel nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharret. Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in einer Aussage über einen Sachverhalt« (vgl. ZSD 61).

Diese Sätze geben uns auch für unser Problem einen klaren Wink. Die fachlich-methodisch korrekte Interpretation des Denkens Heideggers als einer Aussage über einen Sachverhalt und also einer objektiven wissenschaftlichen Distanz gehört selbst noch zu dem besagten Ende der Philosophie. Es ist somit noch gar nicht das andere, verwandelte Denken. Mehr noch: es ist durch sich selbst schon eine Sperre für die Verwandlung des Denkens, welche aber mit dem Ende der Philosophie eine unabweisbare Aufgabe für den Menschen wird und eine Umwand-

lung des geschichtlichen Wesens des Menschen einschließt bzw. mitverlangt. Zu einer solchen Umwandlung kann es aber nicht durch eine Handlung des Menschen selbst kommen; sie geschieht nicht durch eine willentliche Entscheidung des Menschen. Eine wesentliche Umwandlung des Wesens des Menschen kann nicht seine willentliche Entscheidung sein. Heidegger selbst sagt das oft. An einer Stelle sagt er aber auch, daß für eine Revolution des Denkens die Zeit noch nicht reif ist. Was bleibt also jemandem bei einer so seltsamen Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie übrig? Heideggers Antwort: dem Menschen ist bei einer solchen Aufgabe heute nur die Vorbereitung einer solchen Umwandlung oder »Revolution« möglich. Diese *Vorbereitung* bedeutet im *wesentlichen* folgendes: eine *offene Gelassenheit* gegenüber der Geschichte des Endes der Metaphysik im modernen Nihilismus und in der alles umfassenden Praxis der Wissenschaft als zugleich *gelassene Offenheit* für die An-kunft des neuen, anderen Anfangs eines anderen Denkens und anderen Wesens des Menschen.

Aber um was für ein *anderes* Denken und Menschenwesen geht es hier eigentlich? Das *Andere* ist hier in Hinsicht auf das Metaphysische gesagt. Und worin liegt dieses? Das metaphysische Denken ist uns geläufig: das ist die vorstellende oder produktive Tätigkeit der metaphysischen absoluten Vernunft. Der Mensch selbst ist durch diese Vernunft und nach ihr in seinem Wesen als vernünftiges Tier, *animal rationale*, *zoon logon echon* bestimmt. Dieses wird in der neuzeitlichen Epoche seiner Geschichte das eigentliche Subjekt. Aber in unserer modernen Zeit als der erfüllten modernen Epoche, welche als solche durch die alles-umfassende Praxis der Wissenschaft bestimmt ist, ist der Mensch weder *animal rationale* noch Subjekt, nicht einmal mehr der Arbeiter und Kapitalist, da ja die heutige Praxis der informations-kybernetischen Wissenschaft nicht mehr Arbeit ist, und auch das Kapital ist nicht mehr der entscheidende Trieb dieser Praxis. Der Mensch ist heute aber auch nicht das Dasein als das Seinswesen. Der Mensch wird heute herausgefordert, hoch spezialisiert *verfügbar* zu sein, für jegliche Herausforderung des Verfügbaren, für jedes mögliche weitere Verfügen, was alles im Ganzen die moderne Praxis der Wissenschaft ist. Diese moderne Praxis der Wissenschaft nenne ich aus der Selbig-

keit der *techné* und *epistémé*, die als diese Praxis waltet, daher eine Produktionsweise. Diese entscheidende *Verfügbarkeit* des Menschen ist ein Verlust des wesentlichen Freiseins seines Wesens. So ist der Mensch in seinem Wesen entmenslicht: er ist der *Vernichtung* seines eigenen Wesens ausgeliefert und ausgesetzt. Der Mensch der modernen Praxis der Wissenschaft – in seiner entscheidenden Verfügbarkeit für diese – ist trotz seiner ungeheuren Spezialisierung *wesentlich nichtig*, seines Wesens beraubt. Er ist eine – zwar wichtige – Ressource oder ein Material unter anderen und verfügt dementsprechend über sich selbst und seinesgleichen in seiner Praxis. Ebenso nichtig ist in diesem Betrieb auch die menschliche Welt: sie ist der verfügbare Raum und die Ressource für die Organisation und Einrichtung des Systems der Systeme der globalen Produktion als der Herausforderung des verfügbaren Wesenlosen für jegliches Verfügen mit ihm bis zur Abnutzung und Vernichtung im Recycling, was die moderne alles-umfassende informations-kybernetische Praxis der Wissenschaft ohne Wahrheit ist. Alle Dinge, Lebewesen und Völker dieser »Welt«, der Himmel, die Erde und das Wetter – alles und jedes in diesem Wirbel ist nur verfügbare Ressource und Material dieses globalen Betriebs. Das ist die »Un-welt« der Sonnen- und Sternenfinsternis, derjenigen, die einst dem Menschen leuchtete; es ist die »Un-welt« des Verlustes des Himmels und der Erde, der entflohenen Götter und des entmenslichten Menschen, wo das stroboskopische Blitzen und der dröhnende Lärm jenes Betriebs verblendet, taub macht und alles in der ungeheuren Aphasie der »Sprache« der Informationssignalisation verstummt.

Zu diesem Betrieb der Praxis der Wissenschaft gehört heute auch jegliches gewöhnliche fachlich-methodisch hoch spezialisierte Interpretieren und Rasonieren, von dem ich vorher sprach, welches nicht bloß auf das Heideggersche Denken bezogen ist, sondern auch die gesamte große Überlieferung der Philosophie miteinschließt und als solches immer mehr in das Wesenlose treibt. Die ganze sogenannte Kultur der Gegenwart ist nur ein Moment jenes Betriebes. Der Geist der europäischen Geschichte ist im heutigen chaotischen philosophischen Betrieb zersetzt. Sein ehemaliges Licht – er selbst als Licht – ist ausgelöscht und in der so entstandenen Verdunkelung und Verfinsterung der

Seele ging jenes Licht in das stroboskopisch¹ wirbelnde Blitzen und Trommeln des sogenannten »Pluralismus der Wahrheiten« über, die aber wesenlos und wahrheitslos sind. Über die verfinsterte Seele ziehen nun giftige Rauch- und Dunstwolken jener »Geistesalternativen«, die sich als die Rettung anbieten. Die Atmosphäre des Geistes ist mehr als bloß verschmutzt. Und die Verfinsterung als die Verdüsterung der Seele ist doch eine Stimmung, vielleicht die – seltene – Grundstimmung unserer Zeit, die aber auch mit einer Aufheiterung einhergehen kann: als eine Fuge der heutigen geschichtlichen Grundstimmung.

Aus der angedeuteten Nichtigkeit seines Wesens sollten sich also der Mensch und sein Denken heute umwandeln und sich verwandeln – erwachen – zu einem neuen Wesen.

Das, was mit den modernen, heutigen Menschen der alles umfassenden Praxis der Wissenschaft geschieht, inklusive den Dingen und den Lebewesen in der Welt des Menschen – nämlich jene zuvor erwähnte *Wesensvernichtung* – dieses Geschehen ist das dauernde Ende der Metaphysik, das sich selber entzieht und verbirgt. Die ganze Geschichte der Metaphysik endet in diesem ihrem Ende als ihrer eigenen Konsequenz. Heidegger formuliert das sehr entschieden, er sagt: »Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus.« Weiter sagt er an derselben Stelle, daß mit der Umkehrung der Metaphysik, die durch Marx und Nietzsche vollzogen wurde, die Philosophie ihre äußerste Möglichkeit erreicht hat. »Sie ist in ihr Ende eingegangen. Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissance und deren Spielarten« (ZSD 63). Und weiter sagt er: »Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der

¹ Die griechischen Wörter *strobeo* – herumwirbeln, heftig, gewaltsam bewegen; *ho strobos* – das Gedrehte oder das Drehende, Wirbel; *skopeo* – sich forschend umsehen, spähen – deuten an, was hier das Wort »Stroboskopie« sagt und was diejenige Vorrichtung in der Szene der heutigen »Massenmusikveranstaltungen« ist, die »Stroboskop« genannt wurde.

Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation« (ZSD 65).

Aus dem Gesagten geht also klar hervor: auch das ganze akademische Studium der Philosophie, der gesamte Betrieb des gewöhnlichen und geläufigen philosophischen Forschens, Interpretierens und Rasonierens, auch in der sogenannten »heideggerianischen philosophischen Schule«, gehört selbst in dieses ihm entzogene Ende der Philosophie, aus ihm selbst wesentlich geprägt als wesenlos, ohne eine Besinnung davon.

Dieser Betrieb gehört auf eine uneigentliche Weise in das Geschehen dieses Endes, so daß ihm dieses selbst in seiner Ungeheuerlichkeit entzogen bleibt. Und das in diesem Betrieb geläufige Denken ist niemals das andere Denken im Heideggerischen Sinne. Im gegenwärtigen philosophischen Betrieb wird gerade die philosophische Arbeit von Marx und Nietzsche als diejenige, welche und auch in welcher die Metaphysik ihre äußerste Möglichkeit erreicht hat, nicht ganz ernst und eigentlich genommen, sondern über ihre »Philosophie« wird nur uneigentlich referiert. Marx und Nietzsche sind im Salon des akademischen philosophischen Betriebs noch immer bloß zwei *enfants terribles*, welche unmögliche Fratzen und Teufeleien machen, z. B. die der Aufhebung der Philosophie als ihrer revolutionären Verwirklichung oder des Todes des alten Gottes und des Jenseits von Gut und Böse.

Zwar nimmt man in unserer Zeit wieder mit großem Ernst die große Überlieferung der Geschichte der Philosophie an – was in erheblichem Maße das Verdienst gerade des Heideggerischen Denkens der Geschichte der Philosophie ist. Allerdings ist das ein »Fortschritt«, wenn man an die Zeit denkt, als Heidegger noch Student war und die Geschichte der Philosophie nicht viel mehr als ein Spaziergang auf dem Friedhof der toten Ideen und Ideale war. Gewiß ist die Geschichte der Philosophie das Denken der großen einzigen Sache Europas, denn in ihr liegt die Geschichte unserer europäischen Menschlichkeit; also dasjenige, was uns auch heute wesentlich angeht, indem es uns – nach früher Gesagtem – in unserem Wesen entmenschlicht. Aber wie ist heute dieses Nachdenken und Inter-

pretieren der großen Überlieferung der Philosophie eigentlich *gestimmt*?

So, daß dabei – auch noch in der »heideggerianischen Schule« – dieser ganze philosophische Betrieb durch sich selbst noch immer jene ungeheure, grauenvolle, entsetzliche verdeckte »Seite« des Platonismus, also der Metaphysik, weiter verdeckt und verhüllt. Als ob man nicht zulassen wollte, daß diese unsere schönste und liebenswürdigste Jungfrau eine gefährliche giftige Schlange an ihrer wunderbaren Brust verbirgt. Eben das *Ideelle* des Platonismus birgt in sich das *Vernichtende* in bezug auf die ursprüngliche Welt des Wohnens/Seins des Menschen, ebenso wie auch in bezug auf alle innerweltlichen Dinge und Wesen sowie auf den Menschen selbst. Diejenige *Vernichtung* nämlich, welche mit dem Ausgang der Geschichte der Metaphysik sich in der modernen Epoche voll in ihr eigenes dauerndes Ende erfüllt. Sie erfüllt sich, wie schon gesagt, als der moderne Nihilismus und in demjenigen Vernichteten, das als allesumfassende Praxis der Wissenschaft geschieht. Denn die moderne Wissenschaft beruht noch immer auf diesem *Ideellen* des Platonismus, also der Metaphysik, ob sie davon weiß oder nicht. Ich sehe nicht, daß das heutige gewöhnliche und geläufige Interpretieren der Geschichte der Philosophie und auch des Heideggerschen Durchbruchs des Horizonts der Metaphysik – auch selbst in der sogenannten »heideggerianischen Schule« – durch die Stimmung des Grauens in der Betroffenheit von dem Nichts jenes Vernichtens gestimmt wäre. Die Grundstimmung dieser Arbeit ist immer noch die *kühle Nüchternheit* der Wissenschaft – eine Stimmung der Stimmungslosigkeit. Und deswegen geschieht auch das andere Denken nicht. Dies alles geht so weit, daß auch über die Gestimmtheit allen Denkens rasoniert und geredet wird, aber so, daß dabei die so Redenden sich nicht eigentlich der modernen geschichtlichen Grundstimmung überlassen, um von ihr angegangen und ergriffen, auch selbst in ihr gestimmt zu denken. Denn es ist ein ungeheurer Unterschied, ob wir über die Grundstimmung oder irgend etwas anderes bloß rasonieren, oder selbst durch eine Grundstimmung gestimmt sind, uns dieser Stimmung selbst überlassen, von ihr angegangen und ergriffen sind, um erst in ihr, für das, was ist, offen zu sein.

Denn, wenn es um die Umwandlung des Denkens geht, geht es auch um eine Grundstimmung dieses Denkens als einer von ihr nicht trennbaren. Nur in einer solchen uneigenwilligen Betroffenheit von einer geschichtlichen Grundstimmung unserer Zeit kann es zu einer Umwandlung des Menschen kommen: kann der Mensch zu sich kommen als einem sterblichen Wesen – in das *Dasein* wie Heidegger dieses anfängliche Wesen des Menschen denkt. So geschieht – ereignet sich – jene *Berührung* in der Zusammengehörigkeit des Seins selbst und des Menschen, worin nach Heidegger das Wesen des Menschen selbst – sein *Dasein* – gegründet ist. Die Berührung ist das Ergreifen des Seins vom Menschen, so, daß der Mensch vom Sein selbst ergriffen wird. In diesem Ergriffensein als der Berührung ist die Stimmung. Diese Berührung in der Zusammengehörigkeit – Selbigkeit – des Seins und des Menschen ist das Selbe der *gelassenen Offenheit* des Menschen und der *Offenbarkeit des Seins selbst*: des Entbergens in die Entborgenheit als des Wesens des Seins selbst. In diesem Selben ist der Ursprung des Dichtens und Entspringens sowohl der Grundstimmung des Denkens als auch des gestimmten Denkens in der Zusammengehörigkeit beider. Heidegger sagt über dieses Selbe – die Identität – folgendes: »... was das Ereignis ereignet, d.h. ins Eigene bringt und im Ereignis behält: [das ist] nämlich das Zusammengehören von Sein und Mensch. In diesem Zusammengehören sind dann die Zusammengehörenden nicht mehr Sein und Mensch, sondern – als Ereignete –: die Sterblichen im Geviert der Welt« (ZSD 45).

Das, was die Worte von den »ereigneten Sterblichen im Geviert der Welt« eigentlich sagen, ist gerade dasjenige, worauf sich das im *Ideellen* der gesamten Philosophie als Platonismus (Metaphysik) verdeckt waltende *Vernichten* bezieht. Dieses Vernichten kommt als ein Blitz des modernen Nihilismus zum Vorschein und erfüllt sich als die moderne alles umfassende Praxis der Wissenschaft und wird immer noch verhüllt. Wir heute sind vor dem Absprung aus der Metaphysik und dem Einsprung in den Wesens-Ursprung dieses Vernichtens und der Vernichtung, in welchem wir selbst die Umwandlung unseres Wesens erfüllen: in ein anderes Wesen erwachen. Denn bloß das gelehrte Rasonieren darüber, sollte es auch noch so methodisch streng

und akademisch-fachlich sein, kann niemals die rechte *Antwort* sein, wie Heidegger sie denkt und wie ich es schon erwähnt habe. In einem solchen Sprung verwandelt sich auch das Denken – und somit auch das Denken des Endes der Metaphysik. Dieses Ende zeigt sich nun so:

»Wenn das Ereignis nicht eine neue seinsgeschichtliche Prägung des Seins ist, sondern umgekehrt das Sein in das Ereignis gehört und dahin zurückgenommen wird (auf welche Weise auch immer), dann ist für das Denken *im* Ereignis, d.h. für das Denken, das in das Ereignis einkehrt, – sofern dadurch das Sein, das im Geschick beruht, nicht mehr das eigens zu Denkende ist – die Seinsgeschichte zu Ende. Das Denken steht dann in und vor Jenem, das die verschiedenen Gestalten des epochalen Seins zugeschickt hat« (ZSD 44).

Sich durchstimmen zu lassen, sich treffen lassen von der modernen geschichtlichen Grundstimmung, kann nur in jenem Sprung und der Selbstumwandlung des Menschen geschehen. Denn das *Selbe* als die Zusammengehörigkeit des Seins und des Menschen ist in dieser Berührung das gegründete andere – ursprüngliche – *Wesen* des Menschen: das *Dasein*; und in diesem Selben entspringt die Grundstimmung des Denkens und das gestimmte Denken als das – im Rückblick auf das metaphysische Gesagte – andere Denken. Alles sonstige und gewöhnliche oder geläufige Rasonieren und Interpretieren verfehlt hier die wesentliche Antwort: die Verwandlung des Denkens, wie Heidegger sagt.

Heidegger selbst spricht von einem »Entwachen in das Ereignis«, das erfahren werden muß. So sagt er: »Das Entwachen in das Ereignis muß erfahren, es kann nicht bewiesen werden. Eine der letzten Fragen, die gestellt wurden [nämlich im Seminar, von welchem Heidegger an dieser Stelle spricht], betraf den Sinn dieses Erfahrens. Sie fand einen gewissen Widerspruch darin, daß das Denken zwar das Erfahren des Sachverhalts selbst sein soll, es zum anderen aber erst die Vorbereitung der Erfahrung ist« (ZSD 57).

Wenn ich nun das Gesagte aus jener »Einkehr in den Aufenthalt im Ereignis« zu denken versuche, dann kann ich auch sagen: das Denken und die Grundstimmung können nur als die Fuge des Selben und im Selben geschehen. Darum sage ich weiter: die Vorbereitung des anderen Denkens und mit ihm zugleich der Umwandlung oder der Erweckung des Menschen in sein anderes Wesen ist als eine solche Vorbereitung selbst schon ein Geschehen der beiden. Nur durch ein durch die moderne geschichtliche Grundstimmung gestimmtes Denken, welches die Forschung und die Interpretation leitet und auf sie verweist, kann auch das Interpretieren selbst schon in das andere Denken reichen und gehören. Ohne diese Grundstimmung bleibt aber das heute geläufige Interpretieren und Rasonieren und Forschen auf *uneigentliche Weise* in dem ihm entzogenen Ende der Philosophie und des Wesens der Wissenschaft gefangen und wird so ins Wesenlose getrieben.

Wie Sie nun sehen können, geht es mir nicht um irgendeine Abwertung des Interpretierens und der akademischen Arbeit, denn das wäre töricht. Ich versuchte nur, die grundverschiedenen Charaktere des Forschens und Interpretierens hervorzuheben. Denn Interpretieren und Interpretieren muß nicht dasselbe sein. Heute kommt es auf das *Wie* seiner weltgeschichtlichen Weise an.

Ferner möchte ich Folgendes sagen. In diesem Beitrag wird angedeutet, was für uns heute das erste, einzige, unausweichlich Zu-Denkende ist und sich uns als *die* Aufgabe zuschickt und *wie* es zu denken ist. Also ist das nicht der schwankende Gang Heideggers auf seinen vielfältigen Wegen, welche doch seinen Weg zum anderen Anfang durchblicken lassen. Das Erforschen dieses seines Ganges ist gut, aber doch nicht das Erste. Und auch bei *diesem* Forschen und Interpretieren kommt es auf das weltgeschichtliche *Wie* an.

Aus allem, was ich gesagt habe, klärt sich vielleicht von der Ferne her die dunkle Frage: Wie und woher dem Menschen heute jene seltsame ungeheure Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie als für ihn verbindliche, ihm unabweisbare, ihn selbst wesentlich angehende zukommt; wobei dieses Ende als

Gedachtes selbst zu dieser Aufgabe gehört. Jeder von dieser Aufgabe Betroffene *muß* sich immer wieder fragen: Entspreche ich dem Anspruch dieser ungeheuren Aufgabe?

Vielleicht klärt sich nun aus der Ferne auch jene Frage, nicht wann, sondern *wie* die Zeit für die »Revolution« des Denkens reif wird. Sie wird reif, wenn die Wesensnichtigkeit des Menschen in der modernen Vernichtung seines Wesens als auch des Wesens der Dinge und der Welt des Menschen zum Vorschein kommt und den Menschen angeht und trifft mit einer unausweichlichen Unerträglichkeit. Dann vielleicht kann die äußerste Gefahr ihr Rettendes zukommen lassen und den Menschen zu seiner Umwandlung veranlassen und bestimmen – also auch zur Umwandlung seines Denkens und Interpretierens. So findet der moderne Mensch in einer heiteren offenen Gelassenheit als der gelassenen Offenheit das Freisein seines Wesens wieder. In dem angedeuteten *Wie* gibt es aber keine Datierbarkeit des *Wann*. Jedoch auch keine Nötigung zu irgendeiner Organisation der revolutionären Aktion.

SIGLENVERZEICHNIS
MARTIN HEIDEGGER GESAMTAUSGABE (GA)

- GA 2 Sein und Zeit, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977.
- GA 3 Kant und das Problem der Metaphysik, Hrsg.: Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1991.
- GA 5 Holzwege, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977.
- GA 9 Wegmarken, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1996².
- GA 12 Unterwegs zur Sprache, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1985.
- GA 13 Aus der Erfahrung des Denkens, Hrsg.: Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 1983.
- GA 15 Seminare (1951–73), Hrsg.: Curd Ochwadt, Frankfurt am Main 1986.
- GA 17 Einführung in die phänomenologische Forschung, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1994.
- GA 19 Sophistes, Hrsg.: Ingeborg Schüßler, Frankfurt am Main 1992.
- GA 20 Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs, Hrsg.: Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1988².
- GA 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Hrsg.: Walter Biemel, Frankfurt am Main 1976.
- GA 24 Grundprobleme der Phänomenologie, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1989².
- GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Hrsg.: Klaus Held, Frankfurt am Main 1978.
- GA 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1983.
- GA 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, Hrsg.: Hartmut Tietjen, Frankfurt am Main 1994².
- GA 32 Hegels Phänomenologie des Geistes, Hrsg.: Ingtraud Görland, Frankfurt am Main 1988².
- GA 33 Aristoteles: Metaphysik Θ 1–3, Hrsg.: Heinrich Hüni, Frankfurt am Main 1990².
- GA 34 Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Hrsg.: Hermann Mörchen, Frankfurt am Main 1988.
- GA 40 Einführung in die Metaphysik, Hrsg.: Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1983.
- GA 45 Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1984.
- GA 51 Grundbegriffe, Hrsg.: Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1991².
- GA 55 Heraklit 1: Der Anfang des abendländischen Denkens

- (Heraklit) 2: Logik. Heraklits Lehre vom Logos,
Hrsg.: Manfred S. Frings, Frankfurt am Main 1987².
- GA 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie, Hrsg.: Bernd Heimbüchel,
Frankfurt am Main 1987.
- GA 58 Grundprobleme der Phänomenologie, Hrsg.: Hans-Helmuth
Gander, Frankfurt am Main 1992.
- GA 59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks.
Theorie der philosophischen Begriffsbildung,
Hrsg.: Claudius Strube, Frankfurt am Main 1993.
- Ga 60 Phänomenologie des religiösen Lebens, Hrsg.: Matthias
Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Frankfurt
am Main 1995.
- GA 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.
Einführung in die phänomenologische Forschung,
Hrsg.: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt
am Main 1985.
- GA 63 Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Hrsg.: Käte Bröcker-
Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.
- GA 65 Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis), Hrsg.: Friedrich-
Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1989.
- GA 66 Besinnung, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann,
Frankfurt am Main 1997.
- GA 77 Feldweg-Gespräche, Hrsg.: Ingrid Schüßler, Frankfurt am
Main 1995.
- GA 79 Bremer und Freiburger Vorträge, Hrsg.: Petra Jaeger,
Frankfurt am Main 1994.

EINZELAUSGABEN ZU WERKEN HEIDEGGERS

- BH Über den Humanismus, 9. Auflage, Frankfurt am Main 1991.
- HW Holzwege, 6. durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main 1980.
- K Kant und das Problem der Metaphysik, 5., vermehrte
Auflage, Frankfurt am Main 1991.
- NI–II Nietzsche I–II, 5. Auflage, Pfullingen 1989.
- SD Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens.
Hrsg.: Hermann Heidegger, St. Gallen 1984.
- SG Der Satz vom Grund, 6. Auflage, Pfullingen 1986.
- SM Vier Seminare, Frankfurt am Main 1977.
- SZ Sein und Zeit, 16. Auflage, Tübingen 1986.
- US Unterwegs zur Sprache, 9. Auflage, Pfullingen 1990.
- VA Vorträge und Aufsätze, 9. Auflage, Pfullingen 1990.
- TK Die Technik und die Kehre, 6. Auflage, Pfullingen 1985.
- WD Was heißt Denken?, 4. durchgesehene Auflage,
Tübingen 1984.
- WM² Wegmarken, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1978.
- WM³ Wegmarken, 3. durchgesehene Auflage,
Frankfurt am Main 1996.
- ZSD Zur Sache des Denkens, 3. Auflage, Tübingen 1988.
- ZS Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe,
2. Auflage, Frankfurt am Main 1994.

ANSCHRIFTEN

Damir Barbarić

Philosophisches Institut
Universität Zagreb
Avenija Vukovar 54
1000 Zagreb, Kroatien

Valentin Hribar

Philosophische Fakultät
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana, Slowenien

Heinrich Hüni

Bergische Universität
Fachbereich 2
Gaußstraße 20
42097 Wuppertal, Deutschland

Valentin Kalan

Philosophische Fakultät
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana, Slowenien

Dietmar Koch

Philosophische Fakultät
Universität Tübingen
Bursagasse 1
72070 Tübingen, Deutschland

Dean Komel

Philosophische Fakultät
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana, Slowenien

Andrina Tonkli-Komel

Philosophische Fakultät
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana, Slowenien

Pavel Kouba

Jan Patocka Archive
Jilska 1, 11000 Prag 1,
Tschechische Republik

Željko Pavić

Ivane Brnić-Mažuranić 3
1000 Zagreb, Kroatien

Robert Petkovšek

Theologische Fakultät
Poljanska cesta 4
1000 Ljubljana, Slowenien

Mario Ruggenini

Dipartimento di filosofia e teoria
delle scienze
Università Ca' Foscari di Venezia
30123 Venezia, Italia

Rainer Thurnher

Institut für Philosophie
Innrain 52
6020 Innsbruck, Österreich

Peter Trawny

Bergische Universität
Fachbereich 2
Gaußstraße 20
42097 Wuppertal, Deutschland

Ivan Urbančič

Rožna dolina II/22
1000 Ljubljana, Slowenien

Franci Zore

Philosophische Fakultät
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana, Slowenien

Edition
PHAINOMENA (12)
ISSN 1408-550X

Herausgegeben von
der Phänomenologischen Gesellschaft in Ljubljana

Redakteure
Valentin Hribar und Dean Komel

ANNÄHERUNGEN
Zur hermeneutischen Phänomenologie von 'Sein und Zeit'

Herausgegeben von:
Dean Komel

Lektoriert von:
Heidrun Thomas, Harald Greifeneder,
Mira Miladinović-Zalaznik und Aleš Košar

Gestaltung
Gašper Demšar

Computer-Umbruch
Franc Lenaršič

Druck und Bindung
Tiskarna Kočevski tisk

Verlag
Založba
Nova revija d.o.o.
Dalmatinova 1
SI – 1000 Ljubljana
Direktor und Chefredakteur
Niko Grafenauer

Ljubljana 1999

Gefördert vom Ministerium für Wissenschaft und Technologie
der Republik Slowenien

E-mail
info@nova-revija.si